مجموعة مؤلفين

محمد عابد الجابري
المواءمة بين التراث والحداثة





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

محمد عابد الجابري

المواءمة بين التراث والحداثة

محمد عابد الجابري

المواءمة بين التراث والحداثة

حسن بحراوي — محمد العمري
سعيد شبار — محمد مزوز
كمال عبد اللطيف — محمد نور الدين أفاية

إعداد وتقديم

كمال عبد اللطيف



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

محمد عابد الجابري: المواءمة بين التراث والحداثة/ حسن بحراوي ... [وآخ.]؛ إعداد وتقديم كمال عبد اللطيف.

191 ص.؛ 24 سم.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-100-7

1. الجابري، محمد عابد، 1936-2010. 2. الفلسفة العربية. 3. التراث العربي. 4. النهضة العربية. 5. العقلانية. 6. الحداثة الإسلامية. 7. الفلسفة الإسلامية. أ. بحراوي، حسن. ب. عبد اللطيف، كمال.

181.92

العنوان بالإنكليزية

Mohamed Abed Al-Jabri:
Harmonization between Heritage and Modernism

(Prefaced and Edited by Kamal Abdellatif)

by Multiple Authors

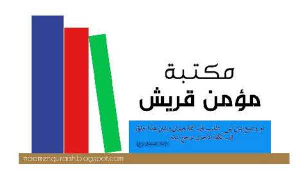
الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 00961 1 9918378 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2016



المحتويات

المساهمون

حسن بحراوي

باحث في النقد الأدبي الحديث والمقارن. حائز دكتوراه الدولة في الترجمة والأدب المقارن. أستاذ التعليم العالي في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط. من أعماله الأخيرة: **أبراج بابل: شعرية الترجمة (من التاريخ إلى النظرية)**، و**مدارات المستحيل: دراسات في ترجمة الشعر**.

سعيد شبار

أستاذ التعليم العالي في جامعة السلطان مولاي سليمان، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، المغرب. من أعماله: **الحداثة في التداول الثقافي العربي الإسلامي.. نحو إعادة بناء المفهوم**، و**الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**.

كمال عبد اللطيف

أستاذ الفلسفة السياسية والفكر العربي المعاصر في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس الرباط. من أعماله: **مجتمع المواطنة ودولة المؤسسات**، و**الثورات العربية، تحديات جديدة ومعارك مرتقبة**.

محمد العمري

أستاذ البلاغة في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس الرباط، المغرب. مدير

مجلة دراسات أدبية ولسانية، و**مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية**. حائز جائزة المغرب الكبرى للكتاب عن كتاب **تحليل الخطاب الشعري: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**. من مؤلفاته **في بلاغة الخطاب الإقناعي**.

محمد مزوز

أستاذ فلسفة في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط. من أعماله: **فلسفة الوجود بين أرسطو والنشر**، و**ابن رشد أمام ابن سينا أو جدل العلم الطبيعي والعلم الإلهي**.

محمد نور الدين أفاية

أستاذ فلسفة التواصل في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس الرباط. من أعماله الأخيرة **الهوية والاختلاف في المرأة: الكتابة والهامش**، و**الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج هابرماس**.

مقدمة

ساهمت الأعمال الفكرية التي أنتجها محمد عابد الجابري (1936-2010) في بناء مجموعة من المواقف والقناعات الفكرية والتاريخية في قراءة التراث العربي الإسلامي والتفكير في مشروع النهضة العربية. وتميزت هذه الأعمال بقدرتها الكبيرة على تحقيق نوع من الانخراط المنفعل والفاعل في فضاء الفكر العربي المعاصر. وما منح هذه الأعمال الاعتبار الرمزي الذي ناله صاحبها في المجال الثقافي العربي طوال العقود الأربعة المنصرمة من القرن الماضي، كفاءته في صوغ سجلّ من الأسئلة الموصولة بمجالات الصراع السياسي والثقافي في الفكر العربي المعاصر. إذ تمكن الجابري بفضل تجربته في الحياة، ونوعية حضوره في المشهد السياسي المغربي والعربي، من أن يركّب جملة من المصنّفات، ويبني صرحًا فكريًا لا نجازف عندما نعتبره واحدًا من بين مجموعة قليلة من الصروح النظرية الفاعلة في قلب الحركة الفكرية العربية المعاصرة.

إذا سلّمنا أن أسئلة الفكر العربي المعاصر اليوم تعكس بمناهجها الخاصة في المقاربة والفهم نوعيات تمثّلها أشكال الصراع المختلفة الحاصلة في الواقع، تعدّ الأعمال الفكرية المؤسّسة في فضاء هذا الفكر، ومنها أعمال الجابري، في كثير من أوجهها بمنزلة الروح المعبّرة عن أنماط من التفاعل مع متغيرات الواقع العربي.

ما يعزز حكمنا السابق هو نوعية انخراط محمد عابد الجابري في مجابهة إشكالات عصرنا؛ إذ مكّنه انخراطه في البحث، المسنود باختيارات أيديولوجية وفلسفية معلنة وواضحة، من تحقيق نوع من الحضور الثقافي والسياسي

المتميزين. يُفهم هذا الأمر بوضوح عندما نأخذ في الحسبان مبدأ عدم إمكان فصل أعماله الفكرية عن ممارسته السياسية وسياسته الثقافية، حيث ساهم التزامه العمل السياسي المباشر وممارسته الفكرية المرتبطة في الأساس بقضايا الصراع الأيديولوجي والسياسي في المغرب وفي الوطن العربي، في عمليات بنائه مواقف هادفة إلى تطوير المجتمع العربي.

عندما نراجع سيرة الجابري الثقافية، ونحن نتابع إنتاجه طوال ما يزيد على أربعة عقود من الكتابة والبحث والتدريس، ندرك أننا أمام جهد فكري لافت، بكفاءته في التنظير والتركيب، وحرصه الشديد على العناية بمتغيرات الواقع في تحولها المتواصل، إضافة إلى احتكام إنتاجه النظري إلى جملة من المبادئ والمقدمات العامة التي لا يمكن أن يفهم من دونها.

يقف المتابع والمهتم بالمسار الفكري لمحمد عابد الجابري على جملة من العناصر الصانعة لخلفيات منتوجه النظري، في المجال الفلسفي أم في مجال قراءاته التراث، أم إنتاجه الذي بنى فيه مواقفه السياسية، الوطنية منها والقومية، وكذا تصوراته لمشروع النهضة العربية.

يتسم المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري **أولًا** باقتناعه الراسخ بالوظيفة التاريخية للفكر والمفكر، حيث سمح له هذا الاقتناع برسم حدود معينة لمساره الثقافي والسياسي، فهو يعتبر أن تعقل وإضاءة أسئلة المجتمع والتاريخ لا يكون إلا بهدف المساهمة في تغييره وتطويره. عمل في مؤلفاته المختلفة على إنتاج الأفكار التي يعتقد قدرتها على إسناد مشروعات ومؤسسات التغيير في المجتمع، وتعتبر هذه الخاصية في فكره محصلة لتكوينه الفلسفي المشبع بتصور معين لنزعة فلسفية تمنح المثقف والسياسي امتياز صناعة الحوادث في التاريخ وتوجيهها، ونستطيع معاينة ذلك في أعماله المختلفة، كما نستطيع معاينته ونحن نستمع إلى الرجل مشاركًا في الندوات واللقاءات العلمية والسياسية.

يتسم مشروعه **ثانيًا** باهتمامه بإشكالات التحول السياسي الوطني في المغرب، وإشكالات مشروع النهوض القومي في أبعاده الثقافية والسياسية؛ إذ تقدم أعماله مداخل قوية في مجال النظر إلى هذه الإشكالات. وساعده في إنجاز ما أنجز من

آثار نصية في هذا الباب استثماره خلاصات تكوينه الفلسفي، ومجموع العبر التي ترتبت عن التزامه العمل السياسي الوطني والقومي، ومواكبته المتغيرات المرتبطة بأشكال الصراع الدائر في العالم.

سمحت له محصلة العناصر المذكورة بتركيب المعطيات المعبرة عن مسعاه النظري الهادف إلى إعادة بناء المشروع النهضوي العربي بالصورة التي تجعله يستوعب متغيرات التاريخ ومكاسبه، من دون إغفال مقتضيات الصراع التاريخي العالمي التي تمثل القضايا العربية في إطاره محورًا مركزيًا، وذلك بحكم عوامل عدة، أبرزها نتائج التركة الاستعمارية ونتائج الصراع الأيديولوجي الذي ساد في العالم بعد الحرب العالمية الثانية، ثم نوعية التحولات التي عرفتها نهايات القرن العشرين وما خلّفته من نتائج ومعطيات جديدة معمِّقة درجات الصراع الدائر في مجال العلاقات الدولية وآلياته. فعندما يعمل الجابري في بحوثه على مواجهة كل ما ذكرنا، فإنه يتجه في الأساس إلى تركيب أشكال جديدة من المواءمة بين الطموح التاريخي لمجتمعه ومتطلّبات الشروط والأحوال المؤطرة للحاضر، من دون أن يعني ذلك التفريط في المبادئ الكبرى التي لا يؤسَّس المشروع النهضوي العربي من دونها، أي الاستقلال والتحرر والنهضة.

نتبين في مجمل إنتاج الجابري ما يمكن اعتباره نواة مركزية في جبهة الفكر النقدي في الفكر العربي المعاصر. أما الملامح الكبرى المؤسسة لهذه الجبهة، فتتمثل في مشروع نقده العقل العربي، وهو مشروع يهدف من ورائه إلى آليات عمل الفكر العربي، من أجل تخليص الثقافة العربية من الوسائل الفكرية التقليدية المتحكمة بأنماط مقاربتها وفهمها الظواهر. ولا شك في أن إشكالات الحاضر العربي في أبعادها ومستوياتها المختلفة هي التي أملت عليه العناية بمسألة التراث وبناء أطروحة فكرية في موضوعه، تجسّدها بكثير من الجهد والاجتهاد أربعة مجلدات كبيرة، سمحت له ببناء عمل مميز في باب الموقف من التراث.

نعاين في هذه الأطروحة تجليات المشروع الفكري الذي أنتجه محمد عابد الجابري، وفيها نكتشف العناصر الرئيسة لروح تجربته في الفكر، وفي نقد أعباء العقل التراثي المقيدة حركة فكرنا المعاصر.

بذل الجابري في مصنفاته الأربعة التي ركب بوساطتها معمار أطروحته في نقد العقل العربي، جهدًا كبيرًا، بنى من خلاله عملًا نظريًا تجاوز فيه القراءات التمجيدية للمنظومات التراثية، كما تجاوز المواقف السلبية من التراث. وحاول توظيف نتائج قراءته وخلاصاتها في معارك الحاضر العربي بالصورة التي تدعم الاختيارات العقلانية والنقدية في فكرنا. ولهذا السبب بالذات، نعتبر أن العصب الحي في فكره يتمحور في موقفه النقدي من التراث، بحكم أنه يدعم بطريقته الخاصة قيم النقد والروح النقدية في ثقافتنا، ويقترح علينا من خلاله آليات معينة لكيفية تجاوز مظاهر الارتباك الثقافي في الفكر العربي.

ندرج جهد الجابري الفكري في دائرة الفكر النقدي في الثقافة العربية المعاصرة، لا لأنه صاحب أطروحة نقد العقل العربي، بل لأن أعماله الفكرية والسياسية المختلفة تتسم بمنحاها النقدي؛ ذلك أن توظيف الجابري بعض مناهج الفكر الفلسفي المعاصر ومفاهيمه لإنتاج مقالة نقدية في قضايا الفكر العربي، أتعلق الأمر بالمسائل التراثية أم بإشكالات الحداثة والتحديث في الفكر العربي المعاصر، يمثل المبضع النقدي الأداة البارزة في أعماله.

يؤسِّس الاختيار العقلاني النقدي في أعمال الجابري استنادًا إلى مكاسب الفكر المعاصر، كما يؤسِّس في أفق استلهام جملة من العناصر المتضمنة في المكون التراثي الذاتي. ولا يجد الجابري أي حرج في المزج بين الاثنين بحكم عنايته - كما أشرنا سابقًا - بمقتضيات الصراع والتحول في الحاضر العربي، في أبعادهما السياسية المختلفة. ولهذا السبب بالذات، تنحو عقلانيته النقدية منحى خاصًا مختلفًا عن الاختيارات النقدية الجذرية، تؤسسه في نظرنا الرهانات التي تمنحها تيارات الفكر في ثقافتنا المعاصرة لتصورها وظيفة الفكر من جهة، ولنوعية اعتبارها دور المتغير السياسي في عمليات تحول المجتمع من جهة ثانية.

يستحضر الجابري في أطروحة نقد العقل العربي ابن رشد وابن خلدون والشاطبي، ليعزز اختياراته في الدفاع عن العقلانية المشدودة إلى تاريخنا القومي، لإيمانه الشديد واقتناعه الراسخ أن الذات المسلحة بعناصر من مكونات تاريخها الخاص تكون مؤهلة أكثر من غيرها للاستفادة من مكاسب الفكر المعاصر

والتفاعل معه. ففي المناحي العقلانية والتاريخية والوضعية، المتضمنة في فكر الرموز التراثية المشار إليها، ما يسعف في تصور الجابري بتأسيس عقلانية جديدة متصالحة مع ذاتها.

لا تقلل الازدواجية الفكرية، الناتجة من الموقف المذكور، من القيمة الفعلية لأطروحته ومشروعه في النظر إلى إشكالات الواقع العربي. ولأن الجابري يريد لنفسه حضورًا فاعلًا في المجتمع وفي الثقافة العربية المعاصرة، يراهن على مقدمات تقضي أن يشكل استحضار بعض مكونات الذات عاملًا من العوامل المساعدة على رسم حدود الاختيارات الفكرية الأكثر نجاعة في عمليات تفاعلها المخْصب لتطلعات الحاضر. ولهذا السبب، يرجّح الجابري اختيارات فكرية وسياسية معينة، لا يمكن في نظرنا فصلها عن الأفق النقدي المتفاعل مع ممكنات التحول القائمة في الواقع العربي.

عندما نكون على بيّنة من بعض مظاهر الصراع السياسي التي توظف العامل التراثي في حاضرنا، ندرك أهمية القراءة المستنيرة التي حققتها أعمال الجابري في هذا الباب، حيث رفع لواء الاجتهاد والنقد وعاد إلى الذاكرة التراثية محاولًا توظيف معطياتها في أفق ترسيخ القيم الفكرية العقلانية والنقدية. وكشف هذا الاختيار محدودية القراءة التراثية للتراث، وفتح المجال على ممكنات أخرى في القراءة والتأويل، ممكنات يعتقد أنها أقرب إلى منطق العقل والتاريخ والإبداع.

يستفيد الجابري من مكاسب درس الفلسفة المختلفة في مجال ترتيب ملامح النقد وتعيينه، بهدف الاستعانة بهذه المكاسب في تحليل القاعدة التراثية المهيمنة بطابعها النصي الوثوقي، ومعطياتها المعطّلة، لكفاءة النظر والتفكير، بفعل ما لحقها من تهميش وتراجع تحت ضغط الطفرات المعرفية المواكبة للثورات العلمية المعاصرة.

لا يتوانى الجابري في مراجعته النقدية للتراث عن توظيف الإيحاءات كلها التي تسعف بممارسة رصد قادر على كشف محدودية المكوّن التراثي في علاقته بقضايا الحاضر، وفي علاقته بمحصلة الفكر المعاصر. لكن يتمثل الحضور الأقوى للدلالة النقدية في عنصرين نظريين أساسيين: إيحاءات النقد الأنوارية

المستوعبة ضمن المكاسب الجديدة للعلوم الإنسانية؛ وإيحاءات العمل المركب الذي يضفي على النقد والمشروع النقدي روح التجربة الخاصة، من خلال إضافة محمولات دلالية توسع دلالته النظرية العامة وتضيّقها، المؤسسة في سياقات تاريخية فكرية أخرى، مختلفة عن الإطار الجديد الذي يستوعب فيه المفهوم لأداء وظائف محددة في سياق الفكر العربي المعاصر، وضمن معادلات تاريخية اجتماعية جديدة، وهنا تكمن في نظرنا قوته وإجرائيته.

تتجه البحوث التي يضمّها هذا الكتاب إلى تقديم أهم مفاصل المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، بهدف الإحاطة العامة بالآثار المختلفة التي أنجزها خلال مساره الحافل بالعطاء. نتعرف مع كمال عبد اللطيف وحسن بحراوي في **الفصل الأول** «علامات كبرى في مسار محمد عابد الجابري الفكري» إلى جوانب من سيرة الجابري الذاتية ومساره الفكري العام؛ إذ يتجه البحث نحو إبراز بعض الجوانب المتصلة بأطوار طفولته وتنشئته الاجتماعية والتعليمية، اعتمادًا على سيرته **حفريات في الذاكرة**، لينتقل بعد ذلك إلى عرض أهم الجبهات التي انخرط فيها الجابري فاعلًا ومنتجًا المواقف والأفكار، يتعلق الأمر بالجبهة السياسية والجبهة التراثية والجبهة الخاصة بتعليم الفلسفة. والهدف من المعطيات المبنية في هذا الفصل هو إبراز جملة علامات أثّرت في تكوينه ومساره الفكري العام.

أما في **الفصل الثاني** «محمد عابد الجابري وسؤال النهضة» فينقلنا محمد نور الدين أفاية من سيرة الجابري ومعاركه إلى مقاربة إنتاجه النظري، فنتوقف أمام مشروعه النهضوي وما يرتبط به من إشكالات، حيث يقارب الموضوع مسائل متعددة ليوضح دلالات دفاع الجابري عن ضرورة استقلال الذات العربية، الأمر الذي يمهّد للإحاطة بأطروحته المركزية في نقد العقل العربي، حيث يتيح لنا **الفصل الثالث** «منزلة العقل النظري في المشروع النقدي للجابري»، لمحمد مزوز، الاقتراب من نتائج وخلاصات نقده العقل العربي، بتقديم مقدمات هذا النقد وخلاصاته الكبرى لنقف على كيفيات تركيب الجابري الملامح الكبرى لتكوين العقل العربي، لنعاين بنية الأنظمة الفكرية التي صنعت تجليات الثقافة العربية في عصورنا الوسطى.

أما في **الفصل الرابع** «الوظيفة البلاغية والرؤية البيانية في أعمال محمد عابد الجابري»، فيقترب محمد العمري من مجالات البلاغة والبيان في أعمال الجابري. ولهذا الفصل أهميته في المشروع النقدي للجابري، وفي كيفيات تعامله مع القرآن. إذ وضّح فيه الباحث دور البلاغة في نظام العقل البياني، وانخرط في جدل مع بعض مقدمات الجابري، خصوصًا في موضوع ربطه البلاغة بالبيان.

نختم في **الفصل الخامس** «الجابري والقرآن الكريم: تجديد داخل التقليد» عملنا الهادف إلى الإحاطة بمجمل فكر الجابري ومشروعه في النهضة والتقدم، مع سعيد شبار الذي قارب مصنّفات الجابري في فهم القرآن، معتبرًا أنها تقدم جوانب من جهده الرامي إلى التعامل مع القرآن بطريقة مفتوحة على الفهم العقلاني، إذ يبرز الجابري خلوّ القرآن من ثقل «الأسرار» التي تعتبر أن أمور الدين تقع خارج مجال العقل. ووضح الباحث أيضًا كيفيات فهم الجابري القرآن، مشيرًا إلى اعتماده في الأساس على جملة من معطيات السيرة النبوية، ومبرزًا في الآن نفسه أن معطيات هذه الأخيرة فحصت من طرفه في ضوء القرآن الكريم.

يضعنا الجهد الذي بذل في فصول هذا الكتاب أمام صورة متكاملة عن أعمال الجابري المختلفة وجهده؛ إنها تتكامل مستهدفة الإلمام بأهم نتائج عمله وهي ترسم أمامنا صورًا لأشكال حضوره في الثقافة العربية فاعلًا ومنفعلًا وصاحب أطروحة في باب الموقف من التراث.

نريد أن نؤكد في نهاية هذا التقديم أن ما منح مشروع الجابري الاعتبار الرمزي الذي ناله في فكرنا المعاصر إنما يتمثل في التزامه قضايا التقدم والنهضة في مجتمعه. إذ تمثلت مزيته الكبرى طوال مساره في الفكر والسياسة والجامعة في إيمانه العميق بالوظيفة التاريخية للمثقف والباحث، وبقائه وفيًا لهذا المبدأ، وربما ما يثبت هذا الأمر في نظرنا هو عدم إمكان الفصل في آثاره بين جهده النظري ومواقفه السياسية. ولهذا الاختيار الذي وجّه مساره الفكري العام بصماته في منجزه الفكري وآثاره في ممارسته السياسية.

كمال عبد اللطيف

الفصل الأول

علامات كبرى
في مسار محمد عابد الجابري الفكري

كمال عبد اللطيف وحسن بحراوي

لا يمكن فهم منجز المفكر المغربي محمد عابد الجابري النظري من دون ربطه بالشروط التاريخية العامة التي واكبته طوال مساره الفكري الحافل بالعطاء. نتأكد من هذا الأمر عندما نكون على بيّنة من الأدوار التي انخرط في القيام بها من دون توقف أو تراجع طوال ما يزيد على أربعة عقود من الفعل والعمل، في ميدان التربية والتعليم أم في الميدان السياسي أم في مجال العناية بقضايا الفكر العربي المعاصر. كما نتأكد منه ونحن ندرك إيمانه العميق بدور المثقف والباحث في مناخ اجتماعي وثقافي مماثل للمناخ الذي أطَّر حياته في الميادين المختلفة التي انخرط فيها، فاعلًا ومنفعلًا، إلى أن أصبح في النهاية صاحب مشروع وأطروحة في موضوع الموقف من التراث.

نتوخى هنا رسم الملامح والعلامات الكبرى المؤثرة في سيرة الجابري ومساره في الفكر والعمل، معتمدين على بعض نصوص الجابري نفسه وشهاداته، وعلى مجمل آثاره الفكرية والمعارك التي خاضها من أجل الدفاع عن الخيارات والمواقف التي كان يؤمن بها، من دون أن نغفل صور حضوره الرمزي المميز طوال الثلث الأخير من القرن الماضي في منتديات الفكر المغربي والفكر العربي وفضاءاتهما.

نستفيد في بناء عملنا هذا أولًا من الوقائع والمعطيات التي تضمنها الجزء الأول المنشور من سيرته الذاتية **حفريات في الذاكرة**[1]. كما نستعين بالآثار

(1) محمد عابد الجابري، **حفريات في الذاكرة من بعيد** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1996). يتكوّن النصّ من 212 صفحة من القطع الكبير، موزّعة على ستة فصول متفاوتة الحجم، بين متّسم بالطول أو القصر، كما أنها لا تستقلّ بموضوع واحد أو تختصّ بفترة زمنية محدّدة، وإنما تمضي اتفاقًا في طرح الحوادث والوقائع عفو الخاطر، وربما كان العامل الوحيد الذي يجمع بينها هو تشابه الأمكنة التي لا تخرج إلا لمامًا عن قرى الشرق المغربي ومدنه، حيث ولد ونشأ المؤلف (فجيج، بوعرفة، وجدة...). =

والجهد الفكرية والسياسية التي خلَّفها. ونركِّب بحثنا اعتمادًا على عتبتين اثنتين، نخصص **الأولى** منهما للاقتراب من الحفريات التي أنجزها عن طفولته وشبابه، محاولًا لَمْلَمَة جملة من المعطيات التي تؤرخ لتنشئته الاجتماعية الأولى (طفولته وبداية شبابه؛ 1936-1958)، وتحدد في الآن نفسه جوانب مهمة من أطوار تنشئته التعليمية في مغرب أربعينيات القرن الماضي، الأمر الذي يمكننا من التعرف إلى بعض أوجه الشخصية القاعدية للمفكر. ونبني في العتبة **الثانية** مجموعة من العناصر والمواقف المتصلة بجبهات عمله، لنقف على الثمار التي بلور فيها مجتهدًا ومنتجًا مقالة في قضايا الفكر والمجتمع العربيين[2].

صحيحٌ أن حفرياته تتوقف عند عام 1958، وكان قد تعدى في أثنائها العشرين عامًا، إلا أن مجموع المرويات المتعلقة فيها بعقديه الأولين يضعنا أمام عدد كبير من العناصر المرتبطة بتنشئته الاجتماعية والتعليمية، كما تضعنا بصورة غير مباشرة أمام بعض أوجه المجتمع المغربي خلال أعوام الاحتلال الفرنسي، الأمر الذي يتيح لنا التعرف إلى فترة مهمة من سيرته وتطلعاته وتطلعات الجيل الذي ينتمي إليه.

مع أن سيرة الجابري الذاتية تقف زمنيًا عند نقطة مبكرة من حياته، من شأن امتداداتها المجازية والرمزية أن تفسر الصيرورة التي آل إليها الرجل، أستاذًا وفيلسوفًا ومؤرخًا للأفكار من طراز فريد. إنها تستبطن البذور الأساسية الأولى التي أعطت ثمارها بالتدرّج على مدى العقود اللاحقة. ويتجلى ذلك في مجمل الآثار والمواقف التي بناها بكثير من الجهد والإخلاص، محاولًا تركيب

= يمكن أن نشير هنا إلى أن الكتاب الذي بين أيدينا، لا يمثّل إلا الجزء الأول من مشروع كان من المفترض أن يشمل ثلاثة أجزاء كما أعلن عن ذلك المؤلف نفسه، لكنه لأمرٍ ما لم يسعَ إلى نشرها كاملة على الناس، ولعلها تكون ضمن ما خلّفه لنا من ميراث ثقافي ينتظر النشر. واعتمدنا في المبحث الأول من هذا الفصل «عتبة أولى: معطيات من تنشئته التعليمية» على ما ورد في النص المذكور.

(2) اعتمدنا في تركيب مادة المبحث الثاني «بعتبة ثانية جبهات ومعارك»، على مجالات بحثه وتخصصه، وصوَّبنا نظرنا فيها نحو أهم المعارك التي خاضها في حياته، في المجال السياسي أم في مجال تعليم الفلسفة، كما توقّفنا أمام جهده في مقاربة القارة التراثية. واستندنا في عملية بناء المعطيات التي استوعبها هذا المبحث إلى آثاره المنوعة.

التصورات والآراء التي كان يرى بحسّه السياسي أنها أكثر تطابقًا مع طموحات مجتمعه وتطلّعاته[3].

تتمثل غايتنا من استدعاء جملة من العلامات التي تستوعبها حفرياته وتوظيفها، أولًا وقبل كل شيء، وتطلّعاته في مساعينا الرامية إلى إعادة بناء جوانب من تنشئته في مستوياتها النفسية والاجتماعية. ولم نعتن بالإيقاع السردي لكل ما رواه في **الحفريات**، بل اخترنا ترتيب جملة من الوقائع المفيدة في باب أنماط تمدرسه وتكوينه، لما لهذه الوقائع من أثر في مساره الفكري العام.

لم يصدر الجزء الثاني من **الحفريات**، ولا الثالث كما وعد الكاتب في الجزء الأول، إلا أن مجموع الآثار الفكرية التي أنجزها طوال نحو خمسة عقود تصنع في نظرنا ما يمكننا اعتباره بشكل من الأشكال تكملة لـ **الحفريات**، إذ عكست أعماله الفكرية المنوعة مواقفه وخياراته في السياسة والفكر. كما قدمت أطروحته في الموقف من التراث، وكذا تصوره لأدوار المثقفين في مجتمع يواجه تحديات مركَّبة، جملة من العناصر المساعدة في باب إضاءة المسارات والدروب التي عَبَر، في المدرسة أم في الجامعة والنقابة والحزب، وكذا في أشكال الحضور والفعل المختلفة التي بقي ملتزمها طوال حياته.

تقدم أعماله للمهتمين بمساره الفكري مناسبة ثمينة للإحاطة بمعطيات أخرى من سيرته، والتعرف إلى الجبهات المختلفة التي انخرط فيها مجادلًا ومخاصمًا وصاحب قضية.

في نهاية القرن الماضي وبداية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، كان الجابري يقترب من سن التقاعد، حيث غادر الجامعة في عام 2001، وحرص على إنجاز عملين اثنين لهما صلة مؤكدة بمساره الفكري وتجربته في المجال

(3) راجع تصنيفًا لآثاره المختلفة في: كمال عبد اللطيف، «سؤال السياسة في فكر الجابري،» ورقة قُدِّمَت إلى: **العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 244-246، وكمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟**، سلسلة بوعلي ياسين (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2002)، ص 162.

التربوي، وكذا تجربته في العمل السياسي: **الأول** إصداره كتيِّبًا شهريًا بعنوان **مواقف**[4]، وكان يجمع في كل عدد منه بعض مقالاته القديمة التي لم تستوعبها مؤلفاته المطبوعة، الأمر الذي يُمَكِّنُ المهتمين بمنجزه الفكري من الوقوف على آثاره وصور تطورها. وضمت مقالات **مواقف** مجموعة من البحوث السياسية والاجتماعية، كما استوعبت بعض أعماله الصحافية، وعبّرت عن أنماط حضوره بالموقف والرأي، في كثير من القضايا الوطنية والعربية والدولية. أما **الثاني** فيتمثل في إصداره صحبة زميليه في شعبة الفلسفة في كلية الآداب (الرباط)، محمد إبراهيم بوعلو وعبد السلام بنعبد العالي، مجلة شهرية تعنى بقضايا الفكر والإبداع بعنوان **فكر ونقد**[5]، تعد امتدادًا متطورًا لمجلة **أقلام**[6] التي صدرت في ستينيات القرن الماضي، وعبرت عن طموح مجموعة من المثقفين في **بناء ثقافة مناهضة للتقليد ومنفتحة على مقدمات التقدم والحداثة**. وكان الجابري من بين المساهمين الدائمين في تحريرها.

تتيح لنا أعمال الجابري المختلفة جملة من العناصر المفيدة في باب توثيق جوانب من خياراته في الفكر والحياة ومعاينتها. إنها تسعفنا بمدخل عام يضعنا أمام أبرز الإشكالات التاريخية والمرجعيات النظرية التي انتظم فكره في إطارها. ولن نجانب الصواب إذا قلنا إن مجموع حياة الجابري، منذ نشأته الأولى إلى سنوات

---

(4) تكشف نصوصه التي نشرت في سلسلة الكتاب الشهري «مواقف» محاولته الساعية إلى رسم بعض معالم الحياة السياسية المغربية. وأصدر في العقد الأول من الألفية الثالثة ما يزيد على سبعين عددًا من هذه الكتيب صغير الحجم والمستوعب مواقفه وآراءه ونصوصه القديمة والجديدة في الشأن السياسي المغربي.

(5) توقفت مجلة **فكر ونقد** عن الصدور بعد وفاة الجابري. صَدَرَ منها ما يزيد على مئة عدد، استوعبت ملفات عدة في قضايا الفكر والإبداع.

(6) صدر العدد الأول من مجلة **أقلام** في آذار/ مارس 1964، وبقيت تصدر بشكل غير منتظم إلى نهاية عام 1981. وكتب الجابري في عددها الثاني (1964) مقالة أبرَزَ فيها الدور المنوط بالمثقفين في مجال التغيير الاجتماعي. انظر: محمد عابد الجابري، «مسؤولية المثقفين في البلدان المتخلفة،» **أقلام**، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1964).

لمزيد من الاطلاع على منجزات مجلة **أقلام** ومجلة **فكر ونقد**، انظر: «تعزيز الفكر النقدي في الثقافة المغربية: محاولة لتقديم مجلتي «أقلام» و«فكر ونقد»،» في: كمال عبد اللطيف، **الإصلاح السياسي في المغرب: التحديث الممكن، التحديث الصعب** (الدار البيضاء: دار المدارس، 2011)، ص 79-94.

نضجه، وصولًا إلى لحظة اكتمال مشروعه بصفته فيلسوفًا ومفكرًا، كانت عبارة عن مسيرة متصلة المراحل، متواشجة الحلقات، إضافة إلى توافرها على عناصر الانسجام والانتظام، المتوقع من كائن رَهَنَ مصيره بتلقّي المعرفة وتلقينها... تلميذًا ومعلمًا وطالبًا فأستاذًا ومفكرًا... إلخ.

أولًا: عتبة أولى
معطيات من تنشئته التعليمية

كتب المؤلف سيرته الذاتية بعد أن جاوز الستين، ما يدل على أنه أخذ المسافة الكافية لتحقيق التباعد الضروري مع الحوادث والأشخاص والأمكنة، وكتبها بعد أن أصبح شخصية ثقافية عامة تستأثر بحضور واسع وإشعاع وازن، حاول فيها التأريخ لجوانب معينة من مسار حياته، مع نوع من التركيز على كثير من الأبعاد المتصلة بتنشئته التعليمية.

يكشف السرد المباشر في **الحفريات** أن الجابري يتوخى من عمله تركيب سيرة تعليمية في المقام الأول، حيث يستغرق الحديث عن أطوار تعليمه مساحة كبيرة في النص، يشخّص فيها رحلته التعليمية ابتداءً من الكُتّاب القرآني، وصولًا إلى الدراسة الجامعية في دمشق، ثم في المغرب، مرورًا بالمدرسة الابتدائية العصرية/ الفرنسية والثانوية الإعدادية ذات التوجه الوطني، وغير ذلك من أنماط التعليم الأخرى، إضافة إلى الشهادات التي حصل عليها (الكفاءة في التربية، دبلوم الترجمة... إلخ).

يمكن أن نؤكد هنا حرص الجابري على جعل مساره التعليمي حجر الزاوية في سيرته الذاتية، حيث يقوم بتفصيل القول فيها على نحو متدرّج، ليشكل في النهاية نسيجًا متناسقًا من الوقائع المتصلة بأطوار تكوينه. يبدأ سردياته بمرحلة حفظه القرآن الكريم وهو في مستهل الطفولة، على مألوف الأطفال المغاربة في تلك الحقبة، تمهيدًا لمرحلة انتقالهم إلى التعليم العام الذي كان يجري على الطريقة الأوروبية في النمط التعليمي الذي أقامته الحماية الفرنسية في المغرب (1912-1956)، لينتقل بعد ذلك إلى الجامعة في دمشق لدراسة الرياضيات

أولًا، ثم يعود إلى الرباط ليلتحق بشعبة الفلسفة حين تأسيسها في كلية الآداب بالرباط، أي في عام 1958. وسنعمل في العتبة الأولى من بحثنا على معاينة نمط التكوين الذي تلقاه الجابري، لعله يسعفنا بجملة من المعطيات المضيئة لسيرته الذاتية، ويجعلنا نقف على البصمات التي تركت في مساره الفكري العام[7].

نتوقف أمام مراحل تكوينه، وارتأينا انطلاقًا من معطيات المادة المسرودة في **الحفريات** أن نقسمها مرحلتين: مرحلة التكوين الأوَّلي، وتشمل التعليم في المسجد والتعليم الإعدادي، ثم مرحلة التعليم الثانوي والجامعي، لنقوم بعد ذلك بوضع اليد على بعض العلامات الصانعة لنوعية تكوينه، ونستخلص في النهاية السمات العامة لتكوينه مع محاولة إبراز بعض آثارها في مساره في الكتابة وفي الفكر على وجه العموم.

قبل تقديم مساره التعليمي، لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الجابري اليافع واصل بموازاة دراسته الأولى حياة المجتمع الزراعي والرعوي الذي كان ينتمي إليه، والذي ما غادره لارتياد العالم الخارجي إلا عندما جاوز العاشرة، حيث رافق والده إلى مدينة بوعرفة، وهي واحة صحراوية فيها بعض مظاهر الحياة العصرية (طرق ومبانٍ حديثة وإدارات... إلخ) ثم إلى مدينة وجدة، عاصمة المغرب الشرقي على الحدود مع الجزائر. وفي هذه المدينة تعرّف الجابري أول مرة إلى بعض وسائل الترفيه مثل الراديو والسينما، وتذوّق بعض الأطايب والأطعمة التي لم تخطر له في بال.

علّمته حياة الشظف والقسوة، التي أورثتها إياه البيئة الصحراوية التي نشأ وتربى فيها، ألا يُسرف في انفعالاته من فرح وحزن وسواهما، ظنًا منه أن الحياة لا تستحق أن نُخلصها الشعور أو نثق بما تحمله لنا من أفراح وأتراح[8].

---

(7) لا يعني هذا أن الجابري اكتفى في حفرياته بموضوع التنشئة التعليمية فحسب ذلك أن صفحاتها تستوعب معطيات تتعلق بعائلته، كما تتضمن معطيات أخرى تشير إلى الأماكن والتصورات والتطلعات التي كان يرسم من خلالها جوانب من طفولته. وارتأينا في عملنا هذا، تسليط الضوء في الأساس على مساره التعليمي بأطواره المختلفة، لما له من أهمية في تكوينه العام وفي الأدوار التي قام بها داخل مجتمعه.

(8) الجابري، **حفريات في الذاكرة**، ص 91 و136.

1- سنوات التكوين الأولي

نستخلص من قراءة **حفريات في الذاكرة** مجموعة من المعطيات المتصلة بمراحل تعليمه؛ إذ نكتشف أن مساره التعليمي لم يكن مفروشًا بالورود، ولا ميسّرًا، بل كان مليئًا بالعقبات والعثرات التي كان عليه أن يواجهها بمزيد من العزم والروح المكافحة. وسنسعى في ما يلي إلى اقتفاء أثره وهو يجتاز مراحل التعليم أولًا بأول، ابتداء من منتصف أربعينيات القرن الماضي إلى مطلع الستينيات، حين حصل على الإجازة في الفلسفة، بهدف تسليط الضوء على تفصيلات تجربته التعليمية، لعلنا نصل إلى تكوين فكرة عن سماتها العامة وآثارها المباشرة في مساره الفكري العام.

- **التعلم البيتي**: تولاّه جده (والد أمه) حين أشرف على تلقينه بعض السور القصيرة من القرآن الكريم، وبعض الأدعية المعروفة كدعاء القُنوت[9]، الأمر الذي سهّل عليه الانتقال إلى الدراسة في «المْسيد»، بعد أن كان قد تعلم في منزله الكتابة والقراءة، وأفلح في الاستئناس بشكل أولي بالنص القرآني.

- **المْسيد**: (بتسكين الميم) هو الاسم الذي يطلقه المغاربة على الكُتّاب القرآني، حيث يبدأ الأطفال تعليمهم الأولي. ويتميز هذا النمط من التعليم بتركيزه على تحفيظ القرآن الكريم لصغار المتعلمين عن طريق السماع والترداد في البداية، ثم بالكتابة بالصلصال على ألواح مُعَدَّة لهذا الغرض، يجري محوها بالماء قبل إعادة استعمالها عند الحاجة. ويشرف على هذا التعليم مدرّس حافظ لكتاب الله يسمى «الفقيه»، ويتولى تلقين الأطفال الآيات واستظهارها.

- **المدرسة الابتدائية**: بعد مغادرته المْسيد التحق بالمدرسة الاستعمارية الفرنسية بمبادرة من عمّه، وقضى في صفوفها بين عامي 1944 و1946، حيث تعلم أبجديات اللغة الفرنسية والحساب، وتفتح ذهنه على عوالم جديدة لم تكن مألوفة لديه، حين كان في المسيد التقليدي.

---

(9) المصدر نفسه، ص 45.

يعلق الجابري في حفرياته على هذا النظام الجديد بعدما أصبح عالمًا ببعض خبايا العملية التربوية في أبعادها النفسية والأيديولوجية: «إنه النظام الذي تفرضه سلطة المعلم - التي هي امتداد لسلطة الحاكم الفرنسي - النظام الذي ينقل معه النزعة الفردية من التراث الليبرالي الأوروبي، لتحل محل 'الحضور الجمعي' الذي يتميز به المسيد»[10].

لكن مقامه لم يطل في هذه المدرسة الفرنسية، فكان أول الملتحقين بمدرسة النهضة المحمدية[11] الحرة في فجيج عند تدشينها في عام 1946، وهي المؤسسة العربية التي انتظم في صفوفها ثلاثة أعوام إلى أن حصل على الشهادة الابتدائية في عام 1949، ضمن أول فوج من المتخرجين من هذه المدرسة الوطنية. لكنه، ولأمر ما، قضى سنة تكميلية (1949-1950) في المدرسة نفسها قبل أن يلتحق بالمدرسة الإعدادية.

- **المدرسة الإعدادية**: التحق الجابري في العام الدراسي 1950-1951 بمدرسة «التهذيب العربية» الحرة في مدينة وجدة، وأمضى فيها عامه الإعدادي الأول قبل أن ينتقل في العام التالي إلى الدراسة في مدينة الدار البيضاء، العاصمة الاقتصادية للبلاد، حيث انتظم في ثانوية «عبد الكريم لحلو المعرّبة»، وهي غير المدرسة الرسمية التابعة للدولة المستعمِرَة. يتعلق الأمر هنا بمدرسة عصرية شيّدها أحد الأثرياء الوطنيين من ماله الخاص وحملت اسمه، وكان معظم مدرّسيها من رجال الحركة الوطنية، خصوصًا منهم الذين تولوا تدريس المواد الأدبية، أما مدرّسو المواد العلمية فكانوا من العناصر الوطنية الذين تابعوا دراستهم في المدارس الفرنسية في المغرب والتحقوا بعد ذلك بالجامعات الفرنسية[12].

لمّا كان الأمر يتصل بسيرة تعليمية لا غبار عليها، كما انتهينا إلى ذلك ترجيحًا، كان من المفترض أن يُجري المؤلف حديثًا عن شيوخه ومعلميه من الذين تلقى

---

(10) المصدر نفسه، ص 52.

(11) تلقّى الجابري تعليمه في المدارس الحرّة التي كانت تنشئها الحركة الوطنية لمناهضة مدارس الاحتلال الفرنسي. ومن أهم المدارس التي تعلّم فيها، نشير إلى مدرسة «النهضة المحمدية» في فجيج، ثم مدرسة «التهذيب العربية» في وجدة ومدرسة «عبد الكريم لحلو» في الدار البيضاء.

(12) المصدر نفسه، ص 141.

على أيديهم أبجدية المعرفة، بشكل مباشر أم غير مباشر، واستحضر أسماء بعضهم في سيرته بكثير من التقدير والتبجيل المستحقين.

من المعلمين غير المباشرين يذكر الجابري الحاج محمد فرج الذي كان قاضيًا في إقليم فكيك وإمامًا على مسجد زناكة الجامع، حيث كان يدرّس فيه كل يوم بعد العصر الحديث والفقه والنحو والتفسير...[13]. زاد الرجل على ذلك، كما يوضح صاحب **الحفريات**، أنه غرس روح الوطنية في فجيج، بحكم أنه كان من المقاومين الذين ساهموا في الكفاح الوطني، وهو مؤسس مدرسة النهضة المحمدية التي تلقى فيها الجابري تعليمه الأول[14].

2- سنوات التعليم الثانوي والجامعي

فَصَلْنا أعوام التكوين الأوَّلِي عن التعليم الثانوي والجامعي، لاعتقادنا أن العام الأول الذي قضاه في الدار البيضاء وهو في نهاية تعليمه الإعدادي، ساهم في بلورة كثير من سماته الشخصية، في المستوى النفسي أم في المستوى الاجتماعي، الأمر الذي ترتب عنه جملة من التحولات في وعيه العام.

نتابع الإرهاصات الأولى في تحولات وعيه العام في محطته التعليمية في المرحلة الثانوية، ومن ثم في الجامعة، حيث نلاحظ بداية انفتاحه على إشكالات مجتمعه الذي كان يعرف في نهاية عهد الاحتلال الفرنسي جملة من المخاضات والصراعات الكثيرة التي كانت تعبّر عنها مواقف النخب الوطنية وهي تعبّد الطريق نحو الاستقلال.

- **المدرسة الثانوية**: بعد انتقاله إلى الدراسة في ثانوية عبد الكريم لحلو في الدار البيضاء في العام الدراسي 1951-1952، وجد رفاقه من التلامذة الفجيجيين (نسبة إلى فجيج مكان مولدهم) يسكنون في دكاكين الخياطة التي كان يعمل فيها مستضيفوهم من أبناء مدينتهم. ولم تمض أسابيع قليلة على هذه الوضعية المعيشية الصعبة حتى هيأ رجال الحركة الوطنية في الدار البيضاء منزلًا أكثر اتساعًا وتهوئة

(13) المصدر نفسه، ص 76.

(14) المصدر نفسه، ص 78.

لسكن الطلاب الفجيجيين وسواهم من التلامذة الآتين من القرى والمدن النائية عن المراكز الحضرية وسط المغرب. غير أن الأحوال المحتقنة التي تزامنت مع نفي الاستعمار الفرنسي الملك محمد الخامس إلى خارج البلاد في صيف عام 1953، اضطرت المدرسة إلى إغلاق أبوابها بعد الاعتقالات التي طاولت عددًا من مدرّسيها الوطنيين. ووجد التلامذة الغرباء أنفسهم في مهب الريح وسط الدار البيضاء، حيث وقعوا في اختبار عسير تطلب منهم الحسم على نحو قاطع: هل يواصلون الدراسة على الرغم من المثبطات كلها التي تطوّقهم، ماديًا ومعنويًا؟ أم يبحث كل منهم لنفسه عن عمل يساعد به أسرته؟

أمسك الجابري الشاب بالعصا من وسطها، فانقطع بالفعل عن مواصلة التعليم النظامي والتحق بعمّه الخياط وعمل مساعدًا له، بعد أن أخفقت مساعيه في الالتحاق بالثانوية الإسلامية التي رفض مديرها دمجه في صفوفها، الأمر الذي دفعه إلى المذاكرة الشخصية والاستعداد للتقدم إلى امتحانات الشهادة الثانوية كمرشّح حرّ.

لم يكن العمل اليدوي يلائم الجابري، فسعى إلى الحصول على منصب معلم – مساعد في المدرسة المحمدية وناله، فأصبح مدرّسًا في القسم التحضيري لمدة عامين (1953–1954)، وتَوَّجَ جمعه بين الدراسة والعمل بحصوله في عام 1955 على الشهادة الثانوية الحرة، كما حصل في العام نفسه على الدبلوم الأول في الترجمة، الأمر الذي أثلج صدر مديره في المدرسة المحمدية، فعيّنه معلمًا لأقسام الشهادة الابتدائية، وشجّعه بالتالي على الحصول على شهادة الكفاءة التربوية في التعليم الابتدائي في عام 1956.

لم يقنع الجابري بما ناله من شهادات ووضع اعتباري مميز داخل المدرسة التي كان يدرّس فيها في الدار البيضاء، بل أصرّ على مواصلة الدراسة بطريقة عصامية حتى اجتاز امتحان البكالوريا ونجح فيها في عام 1957. كانت تلك أول مرة تُجرى فيها البكالوريا المغربية المعرّبة بصورة رسمية. وفي صيف العام نفسه، اكتشف الزعيم السياسي المغربي المهدي بن بركة مواهب التلميذ محمد عابد الجابري ومؤهلاته، في أثناء حملة التطوع لتشييد طريق الوحدة الشهيرة في

الشمال المغربي، الطريق التي أنشأها الوطنيون المغاربة في عام 1957 بهدف الربط بين شمال المغرب وشرقه، إلى الحدود مع الجزائر. واقترح عليه المهدي بن بركة العمل في جريدة **العلم** (الناطقة بلسان حزب الاستقلال) صحافيًا في قسم الترجمة، ثم في قسم المراسلات الداخلية، وفي إثر ذلك انتقل إلى مدينة الرباط لمباشرة عمله الجديد.

- **الدراسة الجامعية**: كان طموح الجابري يمنعه من الركون إلى الحياة السهلة في العاصمة، فقرر السفر في نهاية عام 1957 إلى سورية للدراسة في جامعتها العامرة. وشجعه عاملان اثنان على هذا الاختيار: **الأول**، كون جماعة من رفاقه الفجيجيين رحلت إلى سورية لمتابعة الدراسة الثانوية، بعد توقف الدراسة في المدرسة المحمدية في الدار البيضاء في أعقاب النوازل التي أشرنا إليها، والعامل **الثاني** تمثل في تصديقه الاعتقاد الرائج آنذاك الذي كان يعتبر أن نظام التعليم في سورية أقرب الأنظمة العربية إلى نظام التعليم في المغرب لاتباعهما معًا الأنموذج الفرنسي.

لكن الجابري، على العكس مما كان يتوقعه، صادف مشكلة عويصة تتعلق بنوعية التعليم العلمي القائم هناك. ولأنه شدّ الرحال إلى سورية لدراسة الرياضيات والعلوم، أصيب بما يشبه الصدمة عندما اكتشف أن الصيغة التي تدرّس بها هذه المواد تختلف عمّا ألفه في بلاده. إذ كان معتادًا الأرقام العربية في كتب الرياضيات، والحروف اللاتينية في كتابة رموز المعادلات الفيزيائية والكيميائية، فإذا به يفاجأ بأرقام أخرى (المسماة هندية)، وكتابة الرموز بحروف عربية، إضافة إلى اختلاف المصطلحات وكثافة البرامج، الأمر الذي عجل بعودته إلى المغرب في نهاية السنة الجامعية (1957–1958) غير آسف على خيبة مسعاه.

سارع الجابري في أعقاب عودته من دمشق إلى الالتحاق بكلية الآداب في الرباط، وكانت قد فتحت أبوابها أول مرة في الموسم الجامعي 1958–1959. وبتسجيله في قسم الفلسفة الذي أحدثه الفيلسوف المغربي الرائد محمد عزيز الحبابي (1923–1993)، حسم الجابري بصورة قطعية اختياره الجامعي والمهني، وتخلّى عن أشكال التردد والمراوحة كلها التي ميزت حياته في الفترات السابقة.

أشرنا في نهاية عرضنا جوانب من أطوار تعليمه الأولى إلى بعض الشيوخ والمعلمين الذين بصموا مسيرته التعليمية، ونشير هنا إلى بعض رجالات الحركة الوطنية الذين تركوا بدورهم آثارًا قوية في مساره الفكري والسياسي، وفي مقدمهم الزعيم الوطني والقائد السياسي المهدي بن بركة. وكان هذا الأخير قد اكتشف مواهبه الثقافية، كما أشرنا، عندما استقدمه إلى العاصمة ليعمل في جريدة **العلم** مترجمًا، ثم محررًا للمراسلات الداخلية[15].

يلاحظ مَن يتتبّع سيرة الجابري السياسية من دون شك أنه بقي طوال حياته وفيًّا للخط النضالي الذي رسمه المهدي بن بركة وسار عليه حزبه بعد اختطافه واغتياله في فرنسا (1965)، أي حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية الذي أصبح يحمل بعد مؤتمره الاستثنائي في عام 1975 اسم حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وربما كانت مغادرته المعترك السياسي برمّته عند بداية الثمانينيات ردة فعل معلنة على الانحراف الذي أصاب الممارسة السياسية في تصوره، بتدخّل عوامل المساومة والتواطؤ وغيرها من أشكال المناورة السياسية التي بدأت تبرز في بعض ممارسات اليسار في المغرب.

3 - خلاصات سيرة تعليمية متعثرة

يتيح لنا تأمل المسار التعليمي الذي خاض غماره الجابري بإصرار وصمود، تَبَيُّن بعض المعالم المركزية في شخصيته، من حيث تطلّعه إلى استكمال تكوينه واختياره الفلسفة كتخصص معرفي وأفق في النظر مُساعدٍ في فهم التاريخ والمجتمع. وينبغي ألا نغفل الإشارة هنا إلى أن مسار تكوينه من المْسيد إلى قسم الفلسفة في الجامعة ارتبط بالنظام التعليمي الموروث عن عهد الحماية، بما يكتنفه من حواجز توضع أمام المتعلمين عُنْوَةً لِصَرْفِهم عن تحقيق مُرادهم، الأمر الذي يودي بأكثريتهم إلى اليأس والإحباط والتخلي - بالتالي - عن الاستمرار في الدراسة وامتهان أعمال بسيطة تساعدهم في مواجهة متطلبات الحياة.

---

(15) المصدر نفسه، ص 97.

هيأت الأوضاع التي أطّرت مساره التكويني في مغرب السنوات الأولى من الاستقلال الفرصة ليكون شاهدًا على جملة تحولات بنيوية لحقت بالوضع التعليمي في المغرب، وساهمت في الوقت نفسه في عملية تأهيله والارتقاء به. ومن بين المعطيات المحدِّدة لهذه الأوضاع، نشير تمثيلًا إلى العناصر الآتية:

- نشوء المدرسة المغربية العصرية برعاية الحماية الفرنسية لتصبح الامتداد الطبيعي لنمط التعليم الأهلي العتيق (المْسيد).

- انبثاق الجامعة المغربية الفتية في أواخر خمسينيات القرن الماضي في أوضاع تزامنت مع مرحلة تصفية الاستعمار وبناء الاستقلال.

- إطلاق شعبة الفلسفة في مطلع ستينيات القرن الماضي لتخريج طلاب في تخصص معرفي جديد في الجامعة المغربية، وانتساب الجابري الشاب إلى هذا التخصص، حيث أصبح في عام 1967 مدرّسًا في الشعبة نفسها، وحصل منها بعد ذلك على الدكتوراه بإشراف العميد عزيز الحبابي في العام الدراسي 1970-1971.

- ساهم الجابري في تعريب الدرس الفلسفي في التعليم الثانوي، من خلال تأليف منهاج دراسي في عام 1966، واعتُمد مقررًا للمادة في المعاهد الثانوية ما يزيد على عقدين من الزمن. وكان الجابري يتحمل حينذاك مسؤولية الإشراف والتأطير التربويين لمدرّسي المادة.

- محاولة الربط المتلازم، قدر الإمكان، بين المشروع البيداغوجي والتأليف الأكاديمي في مجالات الفكر والفلسفة والتراث، الأمر الذي كان له دور فاعل في تكريس الدرس الفلسفي وضمان إشعاعه المعرفي والتنويري في المغرب.

- ارتباط تمدرس الجابري بتبلور بعض مؤشرات الحس الوطني، وذلك لتوافر المؤسسات التي التحق بها تلميذًا ثم معلمًا ومسؤولًا إداريًا، على أجواء متصلة بالتحرك الوطني الرامي إلى مواجهة المستعمر.

نستخلص من انخراط الجابري في جميع هذه المحطات أن وجوده انتظم في مسار تعليمي متواصل، ومدعوم بقيم المثابرة والاستقامة والالتزام. ومن ثم،

تتأكد لنا أهمية قراءة المحتوى التربوي والفكري الذي تنطوي عليه سيرته الذاتية، بوصفها في المقام الأول سيرة تعليمية حررها في مرحلة متطورة من حياته، بعيدًا عن نزعة تمجيد الذات المتفشية في هذا النمط من الكتابات[16].

4- الجابري والكتابة: الخطوات الأولى والتوجهات العامة

في أثناء عرضنا محطات من تنشئة الجابري المدرسية والجامعية، وقفنا على أبرز مراحل تكوينه وأهم الصعوبات التي واجهها وهو ينتقل من مدرسة إلى أخرى، من مسقط رأسه إلى مدينة البيضاء أكبر الحواضر المغربية، ثم إلى دمشق وعودته منها إلى الرباط، إلى أن حصل على الإجازة في الفلسفة في عام 1963. ونريد أن نعاين هنا التحول الكيفي الحاصل بعد تكوينه الجامعي وانخراطه في الكتابة، قبل أن ننتقل إلى العتبة الثانية في مساره الفكري، حيث سنتجه إلى معاينة جبهات عمله والوقوف على أبرز المعارك التي منحت منجزاته النظرية الإطار العام الصانع لأبرز سماتها.

ينتهي المسار التعليمي لمحمد عابد الجابري بتمكُّنه من أن يصبح أستاذًا، بعد أن كان معلمًا ثم مديرًا في إحدى الثانويات في الدار البيضاء. ولأن تمدرسه وتكوينه الجامعي جعلاه ينفتح على محيطه المجتمعي وقضايا مغرب ما بعد الاستقلال، أضاف إلى مهمة التدريس والعمل التربوي عنايته بالكتابة، فنشر مقالاته الصحافية الأولى في جريدة **العلم** في نهاية الخمسينيات.

عندما بدأ الجابري يكتب مقالاته الصحافية في جريدة **العلم**، بقي وفيًّا للجريدة عند رحيله للدراسة في دمشق (1957-1958)، وأمدّها بمراسلات وتقارير ثقافية نشرتها تباعًا على صفحاتها. وكما مرّ معنا، كان الزعيم السياسي المهدي بن بركة قد شجعه على ممارسة العمل الصحافي الوطني، وأشار عليه بالتحديد ترجمة مقالات

(16) نتبيّن من متابعتنا أطوار التعليم التي مرَّ بها الجابري جوانب من الصعوبات التي اعترضت مساره التعليمي، ونتبيّن أيضًا إصراره وعزمه، وكذا الاختيارات التي حرص على الانخراط فيها. ونسجّل أن الرجل انتسب إلى قسم الفلسفة وأنجز أطروحتين عن ابن خلدون، الأمر الذي يكشف عن جوانب محدّدة في خياراته الفكرية التي تحدّدت لاحقًا في مشروعاته في نقد العقل العربي ومواقفه السياسية.

علمية تساهم في توعية المغاربة الذين كانوا لا يزالون يعانون الأمية والتخلف. لذلك نجده وفي بوعده وبعث من بلاد الشام مجموعة نصوص ومواد كان يختار ترجمتها بهدف تعميم المعارف العلمية والانتصار لقيم العدالة والتنمية.

بعد إجازته الجامعية في الفلسفة، نشر بعض مقالاته الأولى في مجلة **أقلام**، الأمر الذي ساهم في إبراز الملامح الكبرى لتوجهاته الفكرية العامة. ويمكننا أن نشير هنا على سبيل المثال إلى مقالته في العدد الثاني من مجلة **أقلام**: «مسؤولية المثقفين في البلدان المتخلفة»[17].

أنجز الجابري بعد ذلك أطروحته الأولى في عام 1967 في موضوع «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، وأصبح بعدها أستاذًا في قسم الفلسفة، كلية الآداب. ثم رافع بعدها عن أطروحته لنيل الدكتوراه في موضوع «العصبية والدولة عند ابن خلدون»، ورسّخ موقعه أستاذًا للفكر العربي الإسلامي في الجامعة المغربية.

يكتشف متابعو مسار الجابري الجامعي والفكري ومساره التربوي والسياسي أن أعماله الفكرية الأولى كانت تعبر عن درجات تفاعله مع متطلبات عمله الجديد، كما كانت تعكس جوانب من اهتمامه بالمجال التربوي. نشير هنا إلى مصنفاته الأولى المتصلة بمجال التربية والتعليم: **أضواء على مشكل التعليم في المغرب**؛ وكتاب **من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية**[18]. أما أعوام تدريسه الأولى في الجامعة، فأثمرت بدورها مصنفين في فلسفة العلوم: **الرياضيات والعقلانية المعاصرة** و**المنهج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، استوعبا معًا جملة من المفاهيم المرتبطة بقضايا الإبيستمولوجيا وتاريخ العلوم، وتضمّنا ترجمته مجموعة نصوص في فلسفة العلوم[19].

---

(17) مجلة **أقلام** (المغرب)، العدد 2 (نيسان/ أبريل 1964).

(18) محمد عابد الجابري: **أضواء على مشكل التعليم في المغرب** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1973)، ومن **أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا التربوية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1977).

(19) نتبيّن أهمية مصنفيه في الإبيستمولوجيا عندما نعاين حرصه فيها على توظيف بعض المفاهيم الإبيستمولوجية في البحوث التراثية. انظر: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: دراسات ونصوص في الإيبستيمولوجيا المعاصرة**، 2 ج (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1976)، ج 1: **تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة**، ج 2: **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**.

انصرف اهتمام الجابري بعد ذلك نحو القارة التراثية، لتبدأ مغامرته الفكرية التي استغرقت عقودًا عدة من عمره الوجودي والمهني، حيث اتّجه إلى إقامة علاقة وثيقة بمدونات تراثنا العربي الإسلامي ومتونه، من منطلق فهم مضمراتها وكشف المسكوت عنه فيها، وكذا بيان طرائق الانفصال والاتصال بها. وبينما كان لهذا الكدح البحثي بداية أولى ارتبطت بشهاداته الجامعية، كان له بداية ثانية تمثلت في كتاب **نحن والتراث** (1980)[20]. ونعتقد أن علاقته بالتراث لم تعرف النهاية، ذلك أن ثمار بحثه في القارة التراثية لا تزال تتفاعل في دوائر الفكر العربي، راسمة ملامح القبول والاعتراض والنقد، وربما في هذا الموقف بالذات نعثر على مأثرته الكبرة في الفكر العربي المعاصر.

ثانيًا: جبهات ومعارك في مساره الفكري

وقفنا في العتبة الأولى (المبحث الأول) من هذا العمل أمام جملة معطيات متصلة بالتنشئة التعليمية للجابري، وبنينا هذه المعطيات اعتمادًا على ما ورد في حفرياته، حيث رسم المعالم الكبرى لمراحل تمدرسه وتكوينه، وتحدث عن معلميه وعن علاقاته ببعض رجالات الحركة الوطنية الذين ساهموا في تلوين مساره التعليمي بألوان طبعت شخصيته، وساهمت في التوجيه المعرفي العام الذي حصَّله في الأعوام الأولى للاستقلال، وإلى حين التحاقه بالجامعة في نهاية خمسينيات القرن الماضي.

ننتقل الآن إلى العتبة الثانية (المبحث الثاني) لنحدد جبهات عمله، ونرسم الملامح الكبرى لأهم المعارك التي واجهها في حياته، ذلك أن الجابري انخرط طوال نصف قرن من عمره المنتج في مواجهة جملة من الحوادث والمواقف، ترتب عنها خيارات مُحَدَّدَة في البحث وفي الجامعة، ومَواقع ومَواقف في الممارسة السياسية. وتُقدِّم أعماله الفكرية ما يمكن اعتباره نتائج مباشرة للمعارك التي خاضها، بشكل مباشر أم غير مباشر.

---

(20) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، 1980)، المقدمة، و**الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، 1982)، المقدمة.

لهذا السبب، أوضحنا في تقديمنا هذا العمل أننا سنعتمد في رسم المعالم الكبرى لمعاركه وآفاقها الفكرية والنضالية على إنتاجه النظري في تجلياته المختلفة. وضمن هذا السياق، نشير إلى أن الجابري واجه في حياته الفكرية والسياسية والتربوية ثلاث جبهات، وخاض في كل جبهة منها معارك لا تنقطع إلا لتُستأنف من جديد، بصور وأشكال لا حصر لها. وقررنا التوقف أمام هذه الجبهات، مسلّمين أولًا بأهميتها في حياته، لنتابع من خلالها صور الجهد والاجتهاد والمثابرة التي بقيت عناوين كبرى في حياته ومساره الفكري العام[21].

نشير هنا إلى جبهة تدريس الفلسفة في المدرسة وفي الجامعة المغربية؛ وجبهة التراث التي قدّم في إطارها رباعيته في نقد العقل العربي؛ ثم جبهة العمل السياسي التي انخرط فيها يافعًا، وبقي حضوره المتفاعل مع مقتضياتها قائمًا حتى عند مغادرته العمل السياسي المؤسسي في عام 1982[22]، متفرغًا للعمل الجامعي والبحثي، ولأن مشروعه الفكري لم يكن مفصولًا عن عمله السياسي، كان لأطروحته في نقد العقل العربي ولموقفه من التراث نتائج سياسية محددة.

لنفصّل القول في ما ركّب الجابري في مشروعه الفكري داخل الجبهات، من دون إغفال أن هذا التقسيم الثلاثي لا يستبعد وجود وحدة جامعة بين الخيارات التي دافع عنها فيها. صحيح أن هناك تَعَدُّدًا في الجبهات، وتنوّعًا في المعارك، واختلافًا في القضايا، لكن في مقابل ذلك هناك وحدة في الرؤية، وحرص على تحديد أولويات ومبادئ عامة صانعة لجوانب من هذه الرؤية، الأمر الذي ستتضح معالمه من خلال عرضنا المختزل لعينة من المعارك التي خاضها طوال عمره، بِنَفَس طويل واستماتة نادرة.

---

(21) اعتمدنا في رسم المعالم الكبرى لمعارك الجابري وجبهاتها على أعماله المختلفة، كما اعتمدنا فيها على جهد من سبقونا في العناية بمشروعه الفكري داخل الجامعة، وهم في أغلبيتهم من طلابه وزملائه. ونشير هنا قصد التمثيل فحسب إلى بعض أعمال كمال عبد اللطيف وعبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت... وغيرهم.

(22) أعلن الجابري في عام 1982 انسحابه من المكتب السياسي لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، إلّا أن خروجه من المكتب السياسي للحزب لا يفيد خروجه من الحزب، إذ بقيت صلته بالحزب ومناضليه قائمة، وبقي لحضوره الرمزي في الجامعة المغربية وفي الفكر العربي مفعوله الإيجابي في المشهد السياسي الحزبي.

1 - جبهة الفلسفة والدفاع عن العقلانية

نقف في هذه الجبهة على الأدوار التي أدّاها الجابري في مجال تعليم الفلسفة في المغرب منذ منتصف ستينيات القرن العشرين، حيث أصدر مع زميليه أحمد السطاتي ومصطفى العمري في عام 1966 كتاب **دروس في الفلسفة**، وهو كتاب خاص بأقسام البكالوريا، صدر في مجلدين[23]. ولأن الجابري كان زمن إصدار الكتاب المذكور مسؤولًا عن الإشراف التربوي في التعليم الثانوي، انخرط بعمله المذكور في مواجهة القضايا والمعارك التي صاحبت، ولا تزال تصاحب، أحوال تعليم الفلسفة في بلادنا.

طوال ما يزيد على عقد، شكّل هذا الكتاب بدروسه ومنهجيته تحولًا نوعيًا في التعليم العصري في المدرسة المغربية. وكان يدافع عن برامج تعليمية تستوعب قيمًا منفتحة على ثقافة أخرى، ويبني جملة من المفاهيم القادرة على المساهمة في صنع وعي جديد.

واجه الجابري خصوم الفلسفة المتحصنين بالتقليد، وتجلت المواجهة في مساعيه الرامية إلى تحصين تدريس الفلسفة بالشروط التي تتيح إمكانية تعليمها، وجعلها قادرة على أن تكون عنصر إخصاب في تربة المدرسة والمجتمع المغربي.

أصبح الجابري أستاذًا في الجامعة المغربية في تشرين الأول/ أكتوبر 1967، وكانت الجامعة المغربية حينذاك في نهاية عقدها الأول. فعمل ضمن شروط البدايات بخصاصها ونواقصها كلها بروح نضالية، فمارس مع زملائه - وكان عددهم قليلًا جدًا - تدريس أغلبية المواد الفلسفية، يحدوه في ذلك مبدأ التزمه طوال عمره، يتعلق بتعلُّمه ثم تعليمه. من هنا نفهم خصلة التواضع التي لازمته. وكان الهدف من طريقة عمله في الجامعة إتاحة الفرصة لتوسيع الاهتمام بتعليم الفلسفة في المدرسة والجامعة المغربيتين.

---

(23) صدر كتاب **دروس في الفلسفة** في عام 1966 في مجلدين: **الأول** منهما يخص برنامج الفلسفة؛ و**الثاني** يخص مقرر الفكر الإسلامي، واعتبر كتابًا رسميًا لتعليم الفلسفة في الثانوي، وبقي يُدرّس إلى نهاية عام 1976، حين استبدل بمقرر جديد. انظر: محمد عابد الجابري، أحمد السطاتي ومصطفى العمري، **دروس الفلسفة لطلاب الباكالورية المغربية** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1966).

درَّس الجابري في الجامعة تاريخ الفلسفة والماركسية والتحليل النفسي وعلم الكلام وابن خلدون في الفكر العربي الإسلامي، ثم ترجم مجموعة من النصوص في مجال نظرية المعرفة والإبيستمولوجيا. كما أشرف على الأطروحات الجامعية الأولى في قسم الفلسفة الأم في كلية الآداب بالرباط[24]. ولم يتوقف خلال نحو أربعة عقود عن العطاء في مجال الدرس الفلسفي داخل الجامعة. وكان باحثًا مجتهدًا في الندوات الكبرى لكلية الآداب في السبعينيات وبداية الثمانينيات، وهي الندوات التي شهدت ميلاد أبرز المساهمين في تدريس الفلسفة في الجامعة المغربية. وخلال الندوات المذكورة التي عُقدت أغلبيتها خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات (ابن خلدون، ابن رشد، الإصلاح في الفكر العربي الإسلامي، الفلسفة اليونانية والثقافة العربية... إلخ)، كان الجابري يقدم بحوثًا مثيرة للجدل، ويعمل على تطويع المناهج وتجريبها وبناء الأطروحات[25]، وكان وحدَه بمنزلة مختبر كبير للبحث والإنتاج[26]. وفي قلب ذلك كله، كان يقف بالمرصاد لأولئك

---

(24) أشرف محمد عابد الجابري على الأطروحات الجامعية للأساتذة: جمال الدين العلوي، سالم يفوت، سعيد بنسعيد العلوي، محمد وقيدي، عبد السلام بنعبد العالي، كمال عبد اللطيف، محمد المصباحي... إلخ. إضافة إلى أنه كان عضوًا في مناقشة أطروحة الزملاء الآخرين الذين التحقوا بقسم الفلسفة في السبعينيات وما بعدها، ومن بينهم عبد الرزاق الدواي، محمد سبيلا، عبد المجيد الصغير، وسليم رضوان... وغيرهم.

(25) راجع النقاش الذي أثاره مفهوم القطيعة في: **أعمال ندوة ابن رشد وفلسفته في الغرب الإسلامي: بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1981)، ص 46-58.

(26) أعاد الجابري في العقد الأخير من القرن الماضي تحقيق بعض أعمال ابن رشد، انظر: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي؛ مؤلفات ابن رشد؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)؛ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة دفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي؛ مؤلفات ابن رشد؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)؛ **تهافت التهافت: انتصارًا للروح العلمية وتأسيسًا لأخلاقيات الحوار**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي؛ مؤلفات ابن رشد؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)؛ **الكليات في الطب: مع معجم بالمصطلحات الطبية العربية**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي؛ مؤلفات ابن رشد؛ 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، **والضروري في** =

الذين كانوا يتربصون بالفلسفة، لكن لا من خلال السجالات التي لا تستطيع مهما بلغ شأوها أن تفتت جدران التقليد المهيمن في فضاءات الفكر العربي، وواصل عمله وجهده من دون انقطاع أو تردد. ونستطيع اليوم أن نقول من دون مجازفة، إن مكاسب درس الفلسفة في الجامعة المغربية تعود في جانب كبير منها إلى الجهد الذي بذله من أجل أن يكون للفلسفة موقعٌ داخل نظامنا التعليمي الثانوي في نهاية الستينيات إلى منتصف السبعينيات أو الجامعي المغربي بعد ذلك.

يصعب حصر الجهد الفلسفي في الآثار التي أنتجها الجابري، ذلك أنه خارج المستويات التعليمية والمدرسية التي كان يحرص فيها على العناية بمكاسب تاريخ الفلسفة، مستعيرًا المناهج والمفاهيم ومحاولًا تبيئتها في فضاء الفكر العربي، نستطيع أن نتبيّن في مشروعاته الفكرية نوعية من المفاهيم الفلسفية التي أعاد إنتاجها في نصوصه بطرائق مبدعة، منحته جدارة بناء نصوص نظرية قوية في الفكر العربي المعاصر[27].

2- جبهة التراث في نقد العقل العربي

شكلت عناية الجابري بالظاهرة التراثية في الفكر العربي المعاصر مدخلًا كبيرًا وبؤرة ناظمة لمجمل أعماله الفكرية. ويعرف المتابعون لمساره الفكري أن أطروحته لنيل دكتوراه دولة في الفلسفة كانت في موضوع **العصبية والدولة في فكر ابن خلدون**، وصدرت كتابًا في عام 1972[28].

= **السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية الدكتور أحمد شحلان، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي؛ مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).

(27) نحن نشير هنا إلى رباعية **نقد العقل العربي** التي صدرت بالتتابع. انظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)؛ **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)؛ **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، و**العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001).

(28) محمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 1972).

لكن ينبغي الإشارة إلى أن الجبهة التراثية في مساره الفكري كانت جبهة مفتوحة على معركة كبيرة، بحكم أن الحدوس الأولى لمشروعه الفكري كانت تستوعب انتباهه السياسي إلى خطورتها بحكم أن الموروث التراثي في الثقافة المغربية والثقافة العربية كان في نظره سجين آليات تكرارية في النظر، الأمر الذي كان له أثره في الحياة المجتمعية وفي الثقافة السائدة داخل بنية المجتمعين المغربي والعربي. انتبه الجابري إلى أن الأدوات التي تعلَّمها في مختبر درس الفلسفة يمكن أن تسعف بإيجاد مخرج من هيمنة القراءات التراثية للتراث.

بدأ مشروع إعادة قراءة التراث ببحوث اقترب فيها الجابري من نصوص الفارابي والغزالي وابن رشد، ثم ابن خلدون. وأثمرت هذه الأعمال التي أنجزت بعدّة منهجية ومفاهيم تنتمي إلى درس الفلسفة المعاصرة جملة من النتائج المهمة في مقاربة بعض النصوص والمواقف التراثية. وتوج هذا المسار بكتاب **نحن والتراث** (1980)، نشر فيه بحوثه الأولى في مراجعة المتون الفلسفية التراثية التي أنجزها في السبعينيات.

أصبح الجابري في هذا النص مالكًا رؤية أولية في النظر بطريقة جديدة للظاهرة التراثية، وضع ملامحها الأولى في ما أطلق عليه **نقد القراءات التراثية للتراث**. والبديل من القراءة المذكورة هو ما أنتج بعد ذلك خلال عقدين كاملين من الزمن (1980–2000) **رباعية نقد العقل العربي**، بمعمارها الشامخ في باب مواءمته بين التراث والحداثة.

يندرج الموقف الذي بناه الجابري، بكثير من الجهد والمثابرة، في إطار الإشكالات الكبرى للفكر العربي المعاصر، حيث بنى مشروعه كما وضح ذلك في الجزء الأول من **نقد العقل العربي** بهدف «التحرر من كل ما هو متخشب في إرثنا الثقافي، من أجل فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، أي من أجل الإعلاء من راية النقد في زمن سيادة التقليد»[29].

يقترح الجابري في مشروعه الفكري تصورًا محددًا لكيفية تجاوز التقابل

(29) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984)، ص 7–8.

الحاد بين التراث والحداثة. ويبني هذا التصور انطلاقًا من اهتمامه المباشر بقارة التراث، وتفكيره في الأوضاع الثقافية العربية الراهنة، ومن خلال تركيزه على المجال الثقافي بالدرجة الأولى، بحكم تخصصه ومهنته من جهة، وربما أيضًا بحكم نتائج تجربته في العمل السياسي والعمل التربوي.

تعلن مقدمات هذا المشروع في الموقف من التراث وبعبارة صريحة أن وعيًا نقديًا جديدًا بالتراث يُعد أوليةً ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه، ولا تكون المعاصرة ممكنة في إطار هذا المشروع إلا بإعادة بناء مقومات الذات بالصورة التي تحول منتوجات الحداثة وممكناتها إلى أفق طبيعي، في سياق تطور الذات. إن قراءة التراث هنا أشبه بعملية حفر تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر وسياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر الباحث العناصر كلها التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها، وسياق آخر من سياقاتها.

نعاين في هذه الأطروحة تجليات المشروع الفكري الذي أنتجه محمد عابد الجابري، وفيها نكتشف العناصر الرئيسة لروح تجربته في الفكر وفي نقد أعباء العقل التراثي، المقيّدة لحركة فكرنا المعاصر.

بذل الجابري في المصنفات الأربعة التي أنتجها جهدًا كبيرًا بنى من خلاله عملًا نظريًا مركبًا تجاوز فيه القراءات التمجيدية للمنظومات التراثية، كما تجاوز المواقف السلبية من التراث وحاول توظيف نتائج وخلاصات قراءته في معارك الحاضر العربي، بالصورة التي تدعم الاختيارات العقلانية والنقدية في فكرنا. ولهذا السبب نعتبر أن العصب الحي في فكره يتمحور في أطروحة **نقد العقل العربي**، بحكم أنها تدعم بطريقتها الخاصة قيم النقد والروح النقدية في ثقافتنا، وتقترح آليات معينة في كيفية تجاوز مظاهر الارتباك الثقافي في الفكر العربي[30].

تتضح قوة هذا الموقف عندما نضع ثماره في جوار الخطاب التراثي الذي يتمظهر اليوم في لغات وحساسيات جديدة، ويتخذ ملامح لا حصر لها في الواقع. وتتضح قوة خيارات الجابري عندما نعاين المواقف التراثية المهيمنة على كثير من

---

(30) انظر: الجابري، **نحن والتراث**، المقدمة.

مظاهر ثقافتنا المعاصرة، فندرك صعوبة المعركة التي واجهها، والأهمية المرحلية لكثير من نتائج أعماله. إذ رسم لنفسه أفقًا في الإصلاح الفكرِي التاريخي، لمنع احتكار المنتوج التراثي، ممّن يعتبرون أنفسهم حراس تاريخ أرحَبَ من أن يبقى مجرد سقف متعال لا يمكن تقويضه[31].

ثالثًا: جبهة العمل السياسي في الدفاع عن الحرية والتحديث السياسي

نهتم في هذه الجبهة بنوعية حضوره السياسي، إذ انخرط بحماسة في العمل السياسي واتسم فعله السياسي المتنوع بفضائل العمل السياسي الذي يرعى قوة المبادئ. وكان يعلن دائمًا عدم اقتناعه بلا جدوى العمل السياسي الذي يقلل من قيمة المبادئ والقيم. وعلى الرغم من أن هذه القضية تثير اليوم كثيرًا من النقاش في موضوع العمل السياسي وإكراهاته، فإن ارتباط الجابري بالحركة السياسية الوطنية منذ خمسينيات القرن الماضي، والتزامه صف الحركة التقدمية واليسار المغربي، جعل مواقفه الفكرية والسياسية تندرج ضمن رؤية معينة للسياسة والعمل الحزبي.

ساهم الجابري في المجال الثقافي، انطلاقًا من مقدمات سياسية محددة، ومارس في السياسة أدوار المثقفين. وهذا النوع من المزج بين السياسة والفكر والأخلاق أمرٌ نادر اليوم. وكان جائزًا في مراحل معينة من تطور المؤسسات السياسية والعمل السياسي في مجتمعنا، ومثَّل في غمرة عمله السياسي الصورة الواضحة للفعل السياسي الموسوم بالنزاهة والاستقامة.

يمكن أن نفترض أن الرجل لم يستطع التكيف مع مستجدات العمل السياسي في مجتمعه، التي أصبح فيها المشهد الحزبي يقلِّلُ من شُحنة المبادئ في عالم رُكِّب فيه المشهد السياسي على قواعد جديدة. كانت خيارات الرجل السياسية والأخلاقية تمنعه من التلاؤم معها. وتوقف عن العمل السياسي المباشر من دون

---

(31) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، «بين البناء والتقويض،» وسالم يفوت، «الجانب المنهجي في كتابة الجابري،» في: مجموعة مؤلفين، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 43-64.

أن يتوقف عن المساهمة فيه بكثير من التصورات والمواقف التي تعزز طريق الخيارات التحديثية[32].

توقف الجابري عن نشاط العمل السياسي المباشر، فانسحب من المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في عام 1981، لكنه بقي حاضرًا في قلب المشهد السياسي المغربي والعربي. وتكشف أعماله المختلفة المرتبطة بموضوع الحداثة ونقد التراث، عن اصطفافه في العمل السياسي من منظور ثقافي، حيث تحضر في أعماله الفكرية الغائية السياسية مشفوعة بمطلب النجاعة التاريخية.

لم ينسحب الجابري من العمل السياسي، حتى عندما قرر وقف نشاطه السياسي. إذ إن أفعاله في الفكر والثقافة كانت سياسية بامتياز، فبقي حاضرًا في الجبهة السياسية، متحصنًا ببلورة الموقف الفكري والجهد النظري الذي يضيء أفعال وتفاعلات المشهد السياسي، ويتوخى بلوغ أهداف معينة.

تكشف نصوص الجابري التي نشرها في سلسلة الكتاب الشهري **مواقف** محاولته الساعية إلى رسم معالم الحياة السياسية المغربية، منذ انخراطه فيها يافعًا، في نهاية الخمسينيات إلى مطالع الألفية الثالثة[33]. كما أن أطروحته في **نقد العقل العربي** تعد بدورها بمنزلة جواب عن انخراطه السياسي في العمل الفكري[34]. إنها تكشف عن أننا أمام مشروع فكري مجسد في أطروحة تروم بلورة مواقف من التيارات السياسية المعادية للُغة العقل والتاريخ والمصلحة في العمل السياسي.

بقي الجابري منخرطًا في العمل السياسي دائمًا بكثير من الحماسة والاستماتة. وتبرز اجتهاداته ومواقفه في هذا الباب جهدًا يستحق أن يعمم، ذلك أننا، في البداية وفي النهاية، أمام خطاب في التنوير يروم تحديث المجتمع العربي.

---

(32) انظر: عبد السلام بنعبد العالي، «سياسة التراث،» **الثقافة المغربية**، العدد 35 (2011)، ص 54-57.

(33) أصدر في هذه السلسلة 70 كتيبًا، قدّم فيها مجموعة من المقالات غير المنشورة من أعماله في موضوعات متنوّعة.

(34) تنخرط خلاصات ونتائج أطروحة **نقد العقل العربي** في مواجهة احتكار بعض التيارات السياسية للإسلام وتراثه، الأمر الذي يكشف أننا أمام مشروع فكري مجسَّد في أطروحة **نقد العقل العربي**.

وحاجتنا إلى التنوير في المغرب وفي العالم العربي ملحة، خصوصًا عندما نعاين مدى تزايد المد النصي والقطعي والسلفي في ثقافتنا[35].

يمكن أن نشير في هذا الإطار إلى أدوار الجابري التربوية في المدرسة والجامعة ومراكز البحث، بهدف تعميم مكاسب الفلسفة في الفكر العربي وأبرزها العقلانية والفكر التاريخي. فهذه الأدوار يمكن أن تقرأ كشكل من أشكال الحضور السياسي، إضافة إلى ملامحها النظرية التي ترتبط بشكل أو بآخر بجبهة الفلسفة ونقد التراث[36].

عندما نجمع، ونحن نتحدث عن جوانب من مساره الفكري حضوره السياسي بحضور الأكاديمي التربوي، كل ما سبق بإنتاجه الفكري، نعرف الأدوار التي أداها في الثقافة المغربية والعربية، حيث شكلت أعماله محصلة لإجاباته على أبرز إشكالات التقدم في حاضرنا.

عود على بدء

حاولنا في هذا البحث بناء أهم العلامات الصانعة لمسار فكر محمد الجابري، وشكّلت معطيات العتبتين المركبتين في إطاره مداخلَ للاقتراب من نوعية تكوينه والجبهات الفكرية والسياسية التي انخرط فيها، محاولًا رسم حضور متميز وفاعل في الثقافة المغربية والعربية.

بناءً على ما سبق نقول: لا يمكن فهم الإنجاز النظري الذي بلورته أعمال الجابري من دون معرفة المسار العام الذي التزمه في خلال رحلته المتواصلة في مجال الفكر والعمل السياسي والعمل التربوي في المغرب، طوال العقود الأربعة المنصرمة. إن الإلمام بالنصوص والمصنفات التي أنتجها يقدم صورة عن تجربته وآثاره الفكرية، لكنه لا يكفي للإحاطة بروح هذه التجربة ولا بخلفياتها والموجهات الموضوعية التي ساهمت في إنشائها، ولا رسم حدود معينة لها.

---

(35) يمكن الاطلاع على أشكال دفاعه عن الفلسفة، في الحوار الذي نشر في مجلة **الثقافة المغربية**، وعاود نشره في: محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: دار الطليعة، 1991)، «لأن العقلانية ضرورية،» ص 241-264.

(36) الجابري: **أضواء على مشكل التعليم**، و**من أجل رؤية تقدمية**.

إذًا، لا يمكن الفصل في تجربة محمد عابد الجابري في مجال الكتابة والبحث في الفكر الفلسفي بين هواجسه السياسية وهواجسه التربوية؛ إذ إن هذه الهواجس بنتائجها المختلفة (التي يمكن أن تكون أثّرت في تكوينه وفي أساليب عمله) وَسَمت تجربته بسمات خاصة، كما أن كل مقاربة لآثاره الفكرية تُغفل أو تتناسى حضورها تبقى ناقصة. فالرجل لا يؤمن لا بمجانية الفكر ولا بتعاليه، ولربما يؤمن، في مقابل ذلك، بالوظيفة المهمة التي أدتها، وتؤديها، الأفكار الفلسفية النقدية في التاريخ الحديث والمعاصر. لهذا، حرص الجابري انطلاقًا من إيمانه العميق بالرسالة التاريخية والتربوية للمفكر على إنتاج النصوص التي يمكن أن تكون رسالتها في متناول أوسع الفئات في المجتمع. إذ فكر دائمًا في القضايا الفلسفية والسياسية في فضاء الفكر العربي، مُقدِّرًا وآخذًا في الاعتبار طبيعة متطلبات المرحلة التاريخية، وكذا نوعية الاستجابة الأقرب إلى منطق التاريخ ومقتضيات العمل كما يتصورهما.

تفهم أعمال الجابري الفكرية إذًا وتستوعب في إطار المحددات الثلاثة الواردة في العتبتين موضوع البحث، نقصد بذلك الفلسفة (تكوينه الأكاديمي)، السياسة (انخراطه في العمل السياسي في حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ثم حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية)، التربية (تدريسه ثم إشرافه على التدريس والتأطير في التعليم الثانوي والتعليم العالي). ولعل إنتاجه الفكري وأطروحته المهمة في نقد العقل العربي تصبح أكثر وضوحًا عندما نقوم بتقديم مفاصلها الكبرى وأبعادها الأساسية اعتمادًا على المؤشرات والمعطيات الآنفة الذكر.

لا يعني هذا أنه لا يمكننا قراءة فكر الجابري من دون الإحاطة بما سبق، قدر ما يعني ذلك أن مطلب الاستيعاب الجيد لنصوصه، وتجنب إيجاد معارك جانبية بمحاذاتها، يقتضي عدم إغفال الأدوار التي أدتها تلك المؤشرات في إضفاء سمات معينة على إنتاجه، في الشكل أو في محتوى الرسالة المتوخاة من وراء هذا الإنتاج[37].

---

(37) انظر: كمال عبد اللطيف، «نقد العقل أم عقل التوافق؟: حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة،» في: عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟**، ص 149-162.

الفصل الثاني

الجابري وسؤال النهضة

محمد نور الدين أفاية

تقديم

ربما من المفيد الإشارة، في البدء، إلى أن شخصية محمد عابد الجابري تجتمع فيها مكونات عدة، فهو **أولًا**، أستاذ يراعي في كتابته الاعتبارات البيداغوجية، ولا سيما أنه انخرط في معمعة صوغ نسق فكري؛ وكل نسق، كما هو معلوم، يستدعي انتباه صاحبه إلى مكوناته وعناصره المختلفة وانسجامها من جهة، وإلى اختيار الأساليب الملائمة لتبليغ مكوّناتها إلى أكبر عدد ممكن من الناس، بل إن القارئ يعثر في قاموس الكتابة وأسلوبها عند الجابري ما يسمح بالقول إن هناك إرادة واضحة للاستقطاب؛ **وثانيًا** أنه انخرط في الفكر من منطلق عمل؛ إذ إن تجربته السياسية أظهرت له ضرورة التمييز بين المستويات واختيار اللغة الملائمة في السياق الملائم؛ **وثالثًا**، يتميز الجابري بكونه قدم إلى الدرس الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي بعض مبادئ الاشتغال الإبيستمولوجي والاهتمام المستمر بالاستعمال الملائم للمفاهيم؛ **ورابعًا**، نلاحظ أنه لا يتكلم عن التراث العربي - الإسلامي الكلاسيكي والحديث من خارج نصوصه بمقدار ما يفكر فيه من داخله، ومن موقع امتلاكه أهم مفاصل هذا التراث على اختلافها وتنوعها.

يكثف النصّ الجابري حسًّا بيداغوجيًا ووعيًا سياسيًا وتكوينًا فلسفيًا متعدد الاهتمامات وإلمامًا بنصوص التراث؛ وهي اعتبارات أربعة تميز الشخصية الفكرية للجابري وتنعكس، بشكل متفاوت الصيغ، في أسلوب كتابته وفي اختيار موضوعاته وطرائق معالجتها.

إن مشروع الجابري النقدي ليس ككل المشروعات التي بشر بها باحثون ومفكرون عرب كثر في موضوع قراءة التراث العربي الإسلامي «قراءة جديدة»،

أو البحث النقدي عن الأسس الفكرية التي وقفت عليها ثقافة النهضة العربية. ذلك أن تفكيره في التراث غير مرهون بمذهب أيديولوجي مسبق يملي عليه قراءته أو تأويله، وغير مشروط بنظرية جاهزة، أو على الأقل نجده لا يعلن ذلك بشكل واضح. ولا تعني هذه الملاحظة أن الجابري غير متورط في الأيديولوجيا والسياسة.

يظهر أن إشكالية النهضة تقف وراء أعمال الجابري المختلفة، ومن المؤكد أن مقاربته لها ترتبط بالطموح الفكري الذي حركه لإنجاز مشروع **نقد العقل العربي** الذي دشنه بكتابه **نحن والتراث**، حيث صفى فيه حسابه مع القراءات والمحاولات المنهجية التي تعاملت مع التراث العربي - الإسلامي. وتابع جهده النقدي في كتاب **الخطاب العربي المعاصر** الذي حدد فيه، منذ اللحظة الأولى كما يعلن في مقدمته، «نوع النقد الذي كنا ننوي القيام به للخطاب العربي الحديث والمعاصر: النقد 'الإبستمولوجي' لا الأيديولوجي، وحددنا كذلك هدفنا من هذا العمل الذي أردناه أن يكون بمثابة تمهيد لمشروعنا الأساسي، مشروع نقد 'العقل العربي'»[1].

هكذا يبدو، من أول وهلة، أن مطلب النقد عند الجابري مرتبط عضويًا بمشروع النهضة. لكن «غياب نقد العقل في المشروع الذي بشر به مفكرو الجيل السابق قد جعله يبقى مشدودًا إلى ما قبل، على الرغم من كل الأهداف والمطامح التي غازلها أو ألح على تبنيها. كما أن غياب نفس النقد في مشروع 'الثورة - النهضة' الذي نحلم به نحن اليوم جعله يبقى على الرغم من كل الألفاظ والعبارات الجديدة التي نتحدث بها عنه امتدادًا لنفس المشروع السابق، مشروع 'النهضة' التي لم تتحقق بعد»[2].

على الرغم من أن الجابري يلح في نصوصه النقدية على المنطلق الإبيستمولوجي في تعامله مع الفكر العربي الوسيط أو الحديث، أو ما يسميه ميدان «إبيستمولوجيا الثقافة»، أو تحليل الأساس الإبيستمولوجي للثقافة العربية

---

(1) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسات تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

التي أنتجت العقل العربي، فإنه لا يستبعد، في بعض مستويات تحليلاته، الأبعاد التاريخية والأيديولوجية، ولا سيما أنه يدعو بشكل صريح إلى «تدشين عصر تدوين جديد» وإلى «الاستقلال التاريخي التام» للذات العربية، وإلى «عقلانية نقدية».

يتقدم إلينا مشروع الجابري بكونه مشروعًا نقديًا. ومطلب النقد، عنده، مرتبط عضويًا بمشروع النهضة. ويتمثّل هاجسه المركزي الموجه لأعماله في الكشف عن المكونات والأسس المعرفية الذي يستند إليها «العقل» العربي، في التراث العربي الإسلامي وفي الخطاب العربي المعاصر، معتبرًا أن «نقد العقل جزء أساسي أولي من كل مشروع للنهضة، لكن نهضتنا العربية الحديثة جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى. ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة بغير عقل ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه».

أولًا: تحديدات منهجية

يبدو أن الجابري، منذ كتابه **نحن والتراث** إلى كتبه التي أسست لمشروعه الفكري، كان مهجوسًا بمسائل المنهج ومقتضيات التحديد المفاهيمي، في حديثه عن النهضة والتراث والعقل والنقد والأصالة والهوية أو الآخر. ووجد نفسه في مساءلته الخطاب العربي المعاصر الذي حاول فيه عرض ما يقصده بـ «الهمّ النهضوي»، مُطالبًا بإنجاز «مراجعة نقدية» للكتابات العربية التي اقترحت رؤى ومداخل للخروج من حالة التأخر والانحطاط. ومهَّد لهذه المراجعة بتحديد بعض المصطلحات التي ربما تظهر بديهية في استعمالها، لكنها في حاجة إلى تدقيق وتعيين.

إن الفكر العربي، أو غيره، هو «مجموعة من النصوص؛ والنص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو **خطاب**. الكاتب، يريد أن يقدم فكرة أو وجهة نظر معينة في موضوع معين وهذا **خطاب**، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي «يختارها» (بفعل العادة أو بوعي

وإرادة)، وهذا **تأويل للخطاب أو قراءة له**»[3]. هكذا يسجل الجابري أن الخطاب عبارة عن «بناء من الأفكار» اعتمادًا على مواد تتمثل في المفاهيم، والخطاب، من جهة أخرى، «باعتباره مقروء القارئ هو ذلك البناء نفسه وقد أصبح موضوعًا لعملية إعادة بناء أي نصًا للقراءة»[4]. ومن هذه الزاوية تختلف القراءات وتتنوع إدراكات وطرائق تلقّي معاني النص بحسب مواقع القراء وخلفياتهم ومقاصدهم.

معلوم أن أغلبية كتابات الجابري، ولا سيما الأولى منها، انطلقت من نقد الاجتهادات الفكرية العربية التي ميزت الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء تلك التي انصب اهتمامها على التراث أو اندرجت ضمن ما ينعته بـ «الخطاب العربي المعاصر»؛ بل يتقدم في كثير من مقدمات كتبه كأنه يحركه همُّ «تصفية الحساب» مع مناهج أصحابها وأفكارهم. ويقسم الجابري أنواع قراءات الخطاب «قراءة استنساخية» أو «القراءة ذات البعد الواحد»، وهي تلك التي تتوقف عند حدود التلقي المباشر، و«تجتهد» في أن يكون هذا التلقي بأكبر قدر من «الأمانة» أو بأقل تدخل ممكن[5]؛ ثم هناك القراءة التي «تعي منذ اللحظة الأولى كونها **تأويلًا**، تريد **إعادة بناء** ذلك الخطاب بشكل يجعله أكثر تماسكًا وأقوى تعبيرًا عن إحدى وجهات النظر التي يحملها صراحة أو ضمنًا»[6].

في إزاء القراءتين الاستنساخية والتأويلية، يقترح الجابري لمقاربة الخطاب العربي المعاصر قراءة تشخيصية، أي تلك التي تسعى إلى إبراز «عيوب الخطاب وليس إلى إعادة بناء مضمونه... أن قراءتنا هذه تريد أن تتعرض وتبرز ما تهمله أو تسكت عنه أو تتستر عليه أو تحاول إذابته القراءتان السابقتان، إنها كشف وتشخيص للتناقضات التي يحملها الخطاب، سواء على سطحه أو داخل هيكله العام»[7]. وهكذا فإن هذه القراءة لا يحركها همّ منطوق القول أو «النص» فحسب، وإنما «الكيفية» التي يحصل بها القول، ودفع الخطاب إلى «تفكيك» ذاته بإظهار

---

(3) المصدر نفسه، ص 8 (التشديد من الجابري).

(4) المصدر نفسه، ص 9.

(5) المصدر نفسه، ص 9.

(6) المصدر نفسه، ص 9-10 (التشديد من الجابري).

(7) المصدر نفسه، ص 10.

تناقضاته وإبراز تهافته وفضح ضعفه وكشف سذاجته. وما يهم الجابري، كما يرى، من الخطاب العربي الحديث والمعاصر، وما يخص سؤال النهضة بالتحديد، لا يتمثل في «مضمونه الأيديولوجي» ولا في محتواه «المعرفي»، بل كونه يحمل علامات العقل الذي ينتجه[8]، وهذه علامات، كما يرى الجابري، تختزن من مقاييس العقل بمقدار ما تتضمن من تعبيرات اللاعقل.

في ضوء هذه المقدمات النظرية والمنهجية، ومقتضيات القراءة التشخيصية التي يعلن الجابري عن تبنّيها، يظهر التأثير الكبير لمقاربة الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير في سياق تحرير الجابري كتاب **الخطاب العربي المعاصر**؛ إذ يؤكد مفكرنا أنه يزاوج بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي، وينظر إلى «الفكر العربي الحديث والمعاصر من خلال القضايا التي يعالجها وليس من خلال التيارات الأيديولوجية التي تتقاسمه»[9]. وعلى الرغم من توظيفه مجموعة من القواعد المنهجية واستعماله عددًا لا بأس به من المفاهيم، فإنه يُسلم أن التوظيف أو الاستعمال مجرد «أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة»[10]، فلا مجال لفرض مفاهيم جاهزة على موضوعات التفكير، أيًا يكن إطارها المرجعي، لأن المفاهيم تكتسب صدقيتها وكفايتها الدلالية في معمعة الممارسة النظرية. وهذا ما حاول الجابري الاستئناس به وبلورته في مقاربته لمسألة النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

ثانيًا: عن الخطاب المُتخيَّل للنهضة

يحدد الجابري الفترة الزمنية لما نعته بـ «الخطاب العربي المعاصر» بين منتصف القرن التاسع عشر إلى بداية ثمانينيات القرن الماضي - تاريخ تحرير كتاب بالعنوان نفسه - ويُعلن، منذ البدء، أن «الخطاب العربي الأيديولوجي الصادر في

(8) المصدر نفسه، ص 10.

(9) المصدر نفسه، ص 11.

يؤكّد الجابري أنه يستلهم «مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو «قراءات» مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد، أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة الى عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها»، ص 12.

(10) المصدر نفسه، ص 12.

هذه الفترة ما زال يشكل وحدة لا تقبل التصنيف، بكيفية جدية وحاسمة، إلى ما قبل وما بعد»[11]؛ ومن ثم، فإن هذا الخطاب «ما زال كله معاصرًا لنا»[12]، بمعنى أن المنتوج الأيديولوجي و«الفكري» الذي أنتجته هذه الفترة يعبر، بطرائق وصيغ وحساسيات متفاوتة، عن الإشكالية العامة نفسها. ومهما تكن الاختيارات الأيديولوجية والمرجعيات، فإن الخطاب النهضوي «يدور حول قضية النهضة عامة والتجديد الفكري والثقافي خاصة»[13]؛ بل إن التيارات والاتجاهات الأيديولوجية والفكرية كلها سكنتها هذه القضية وعملت، كل بحسب منطلقاته ومقاصده، للبحث عن «مشروع نهضوي».

يتعلق الأمر بقاعدة عامة، في تصور الجابري، تنطبق أيضًا على النزعات التي نسجت خطابات باسم الثورة. إذ يزاوج الفكر العربي على صعيد اللغة والعلاقة بين «الدال والمدلول»، بين «النهضة» و«الثورة»، ولا يعود تفسير هذه المزاوجة إلى اعتبار اللفظتين دخلتا القاموس العربي بفضل الترجمة، وإنما إلى «فقر في مضمونهما لدى المفكر العربي، نتيجة كونهما تشيران عنده لا إلى واقع متحقق، بل إلى واقع «مأمول التحقيق»»[14]. والحديث العام عن النهضة أو «الثورة» ليس حديثًا عن مشروع لم ينجز فحسب، بل عن «مشروع لم يكتمل حتى على **صعيد التصور الذهني**»[15]. إذ إن كل تيار من التيارات الفكرية الرئيسة التي أسست للخطاب العربي الحديث والمعاصر ينظر إلى أبعاد المسألة النهضوية المختلفة، انطلاقًا من أنموذج تحقق في الماضي (بالنسبة إلى الإسلامي) أو متحقق في الحاضر (عند الاتجاهات التحديثية). وهكذا تشكَّل الوعي النهضوي، منذ البدء، على قاعدة وعي شقي بالفارق بين «الانحطاط» الذي يعيشونه، و«واقع» النهضة الذي يقدمه

---

(11) المصدر نفسه، ص 13.

(12) المصدر نفسه، ص 13.

(13) المصدر نفسه، ص 17.

(14) المصدر نفسه، ص 17.

يلاحظ الجابري أن كلمة «نهضة» من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية، وصيغت من مادة (ن هـ ض) لتنقل إلى لغة الضاد مضمون الكلمة الفرنسية (Renaissance) منظورًا إليه كـ «مشروع مستقبل عربي»، ص 18.

(15) المصدر نفسه، ص 19 (التشديد من الجابري).

إليهم أحد الأنموذجين: العربي الإسلامي في الماضي، والأوروبي في الحاضر؛ والنتيجة أنهم لا يفكرون في النهضة بديلًا من الواقع الذي يعيشونه... بديلًا يجب صنعه انطلاقًا من هذا الواقع نفسه، وفي ضوء معطياته وإمكاناته، إنما يفكرون فيها من خارج الواقع، أي من خلال أنموذج جاهز، لكنه أخذ في الابتعاد عنهم: الأنموذج العربي الإسلامي الذي يزداد مع الوقت «توغُّلًا» في الماضي بشكل يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والأنموذج الأوروبي الذي «يتوغل» في المستقبل، بشكل يجعل أمل اللحاق به يتضاءل أمام اطراد التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل[16].

يعاني الوعي العربي بالنهضة، في تصور الجابري، ثغرات وأوهامًا؛ تظهر أولى ثغراته في الارتهان إلى إحساس - مجرد إحساس لم يتبلور إلى وعي - بالفارق، والانغماس في مسلسل لا يتوقف عن المقايسة والمفاضلة بين نماذج مُتخيّلة وأخرى واقعية، ويعاني أوهامًا لأنه بسبب «التضخم في الطموح النهضوي العربي»، «والقفز على الواقع»، وإلغاء الزمان والمكان، يربط بين مشروع النهضة و«قيادة الإنسانية»، ولا سيما عند الداعين منهم إلى استئناف الدعوة الإسلامية. أما بعض ممثلي الاتجاهات الأخرى فربما يتواضعون بالقول بإمكان إنجاز نهضة عربية إلى جانب «الحضارة الأوروبية المعاصرة» التي ربما يحصل معها تفاعل وتمازج.

يلاحظ الجابري أن الآلية المتحكمة بأنماط التفكير العربي في النهضة هي آلية «قياس الغائب على الشاهد»، وينطبق ذلك على السلفي كما الليبرالي واليساري والقومي. كما أن لكل تيار من هذه التيارات «سلفه» الذي يتكئ عليه، ويتوهم استلهام الحلول للحاضر من منابعه؛ بل إن الخطاب النهضوي العربي، الخطاب المُبشر بـ «النهضة» و«الثورة» و«الأصالة» و«المعاصرة» خطاب توفيقي متناقض، محكوم بـ «سلف».. وأن يكون الخطاب، أي خطاب، توفيقيًا متناقضًا معناه أنه خطاب فاشل، خطاب «غير مبني» لا يشكل «منزلًا» و«لا يأوي» أصحابه.. وأن يكون الخطاب، أي خطاب، محكومًا بـ «سلف» معناه أنه خطاب لا يرى الواقع

(16) المصدر نفسه، ص 20.

كما هو، لا يعبر عنه ولا يعرف به، وبالتالي لا يرى المستقبل إلا من خلال «التمثال» الذي يقيمه في ذهنه لـ«السلف» الذي يستكين إليه، بل يستسلم له، فهو إذًا خطاب وعي مستلب[17]. ولهذه الأسباب مجتمعة، عجز الخطاب النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم عن إنتاج مضمون لما ينعته بـ «النهضة» التي دعت التيارات كلها إلى ضرورتها للخروج من واقع الانحطاط وتكسير الفارق مع الآخر.

يتعلق الأمر بحضور مزمن وساحق للأنموذج - السلف في تفكير النهضويين كافة، مهما تكن حساسيتهم ونماذجهم وسلفهم، وتمثل هذه الهيمنة الثقيلة على الوعي واللاوعي مصدرًا لتكريس العوائق التي تمنع الانتباه إلى الوقائع وفهم أسبابها الموضوعية، وتشوش على عمل العقل في تعقل الظواهر والمعطيات الواقعية؛ وهذا ما يسميه الجابري غياب «المعقولية»، أي «قدرة الخطاب على رؤية حلمه النهضوي من خلال الشروط التي تسمح - منطقيًا وواقعيًا - بتحقيقه»[18]. والحال أن الفكر العربي الحديث والمعاصر تسيطر عليه نزعة «لاعقلانية» تجعله غير قادر على وعي ثغراته وأوهامه، أو بالأحرى الأبعاد الحالمة والمسكوت عنها في ثنايا خطابه. فالسلفي «يتوهم» أن نهضة العرب والمسلمين لن تأتي إلا باستحضار الأسباب التي كانت وراء نهضتهم في الماضي، والأخذ بها باعتبارها إطارًا مرجعيًا. ويلاحظ الجابري أن الخطاب السلفي، إسلاميًا كان أم قوميًا - لا «يستقيم» بنيانه إلا بالسكوت عن «شرط موضوعي» والمبالغة في «الشرط الذاتي»؛ وما يسكت عنه يتمثل في كون السبب التاريخي لقيادة المسلمين للعالم

(17) المصدر نفسه، ص 55 (التشديد من الجابري).

يلاحظ الجابري سيطرة ما ينعته بـ«الغيبوبة النهضوية» على نمط تفكير العرب في بحثهم عن «عوامل القوة في نهضتهم «القيادية» فيجدونها كثيرة ومتنوّعة؛ فللعالم العربي موقع جغرافي استراتيجي ممتاز، يطل على محيطين عظيمين ويشرف على ثلاثة بحار لا تخفى أهميتها القصوى... والأرض العربية غنية معطاء... فيها النفط والمعادن ومساحات شاسعة صالحة للزراعة، وقوّة بشرية متوافرة، وأكثر من ذلك وأهم - في منطق «الغيبوبة» النهضوية هذه - ذلك الماضي القيادي، وهذه اللغة الكريمة، وهذه «العبقرية» التي جعلتهم يعرفون كيف يجمعون بين «المادة والروح»، ما سيضمن الاستمرار لنهضتهم المقبلة التي لا تنتظر سوى إفساح المجال للإمكانات العربية الكامنة، بل «المارد العربي»، ويبقى بطبيعة الحال انتظار «الزعيم البطل»»، ص 23.

(18) المصدر نفسه، ص 28.

في الماضي يفسر بانهيار الإمبراطورية الفارسية والرومانية، أكان من جراء انطلاق «الفتح الإسلامي» أم انكسار الإمبراطوريتين قبل الفتح؛ وينسحب هذا الحكم العام عند الجابري على تيارات الخطاب العربي كلها. فالليبرالي نفسه لم يفهم أن أوروبا حين أطلقت مشروعها النهضوي، «لم يكن هناك من ينافسها ولا من يقمع تقدمها بأي شكل من أشكال القمع (استعمار، حماية، امبريالية). بل بالعكس لقد ارتبط تطور ونمو هذا المسلسل بتحولها هي نفسها إلى قوة قامعة. لقد كان 'الآخر' بالنسبة إليها موضوعًا لها... ولم يكن ذات تنافسها»[19]. ويضيف الجابري أن الليبرالي العربي يسكت عن «هذه الحقيقة التاريخية لأنه يدرك، لاشعوريًا، أنه إن تركها تنضم إلى عناصر خطابه أفسدت عليه دعواه. ذلك أن مضمون كلمة «ما» في الشعار الليبرالي العربي القائل: 'لن ننهض إلا بما نهضت به أوروبا'، سينتقل هو الآخر حينئذ من العموم إلى الخصوص ليصبح كما يأتي: 'لن ينهض العرب إلا بأمور نهضت بها أوروبا من قبل، من بينها - ضرورة - غياب كل منافس ومعترض، الشيء الذي يعني غياب أوروبا ذاتها'»[20].

لا جدال في أن القول بإسقاط الغرب أو إزاحة حضارته باعتباره شرطًا للنهضة العربية قول حالم، الأمر الذي يعزز الملاحظة عند الجابري أن الخطاب العربي النهضوي «خطاب وجدان وليس خطاب عقل»[21]، فضلًا عن كونه عاجزًا عن «الاستيعاب العقلاني» للمعطيات الموضوعية والشروط الذاتية التي تحصل فيها عملية التبشير بالنهضة[22]. وهكذا، تهيمن الأيديولوجيا على تيارات الفكر العربي الإسلامي ونزعاته واتجاهاته كلها، «لأنه فكر نتج عن قراءات لفكر آخر، إما التراث العربي الإسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر»[23]؛ فما هو

(19) المصدر نفسه، ص 31.

(20) المصدر نفسه، ص 31.

(21) المصدر نفسه، ص 33.

(22) يقول الجابري: «يتضح أنه لا مقولات «الثورة» و«الوحدة» و«الاشتراكية» التي سادت في الخطاب العربي قبل حرب 1967، ولا مقولات «الانحطاط» و«السقوط» و«الفجيعة» التي هيمنت وتهيمن على الخطاب نفسه بعد تلك الحرب، وإلى الآن، لا هذه ولا تلك كانت تعبر أو هي تعبر الآن عن واقع موضوعي». انظر: المصدر نفسه، ص 33.

(23) المصدر نفسه، ص 183.

أيديولوجي يشكل الخاصية الطاغية على الخطاب العربي، الأمر الذي جعل منه خطابًا يوظف الأيديولوجيا بطريقة أيديولوجية. وعلى الرغم من إقرار الجابري أن كل أيديولوجيا تتضمن «جانبًا معرفيًا (الموضوعي) وجانبًا أيديولوجيًا (الذاتي)»[24]، فإنه يخلص إلى التأكيد أن الخطاب العربي في شأن النهضة «ممارسة كلامية في مفاهيم مجردة فارغة من كل محتوى واقعي، الشيء الذي يجعلها تنقلب إلى مصدر للتضليل والتعتيم»[25]، أي إن ثمة علاقة مضطربة، أو بحسب الجابري علاقة غائبة بين الفكر والواقع، ما جعل هذا الفكر عاجزًا عن اقتراح «بدائل» واقعية، وبقي سجين حلقات مفرغة، كلما توهم أنه يبشر بأفق جديد أفرز الواقع نتائج عكسية ورجع خطوات إلى الوراء، الأمر الذي أنتج زمنًا ميتًا، أو «قابلًا لأن يُعامل معاملة الزمن الميت».

مما تقدم، يمكن الاستخلاص بأن الجابري، في إطار تصفية حسابه مع القراءات التي أنتجها الفكر العربي الحديث المعاصر لمكونات المتون والنصوص النهضوية، واعتمادًا على مقاربته التشخيصية «التي ارتأى ممارستها على هذه القراءات»، يلاحظ أن تيارات هذا الفكر كلها تدور انشغالاتها حول قضية النهضة، الأمر الذي يسعف التسليم باعتبار الخطاب العربي يشكل وحدة لا تقبل التجزيء أو التصنيف، وفي ما أنتجه عن النهضة يتحدث عن «واقع مأمول التحقيق» لأن التيارات والنزعات كلها التي تتشكل منها تتكئ على أنموذج سلف، ماضٍ بالنسبة إلى الإسلامي، حاضر بالنسبة إلى الأوروبي الليبرالي واليساري. جعلت هذه الخصائص الخطاب العربي المعاصر يعبر عن وعي شقي دائم بالفارق بين الانحطاط والتقدم، وبين المثال والواقع، يعاني الأوهام... يقفز على الواقع... يلغي المكان والزمان... تطغى عليه آلية قياسية؛ الأمر الذي حوّله إلى «خطاب فاشل»، «مُستلب»، يعبر عن انفصام جلي بين الفكر والواقع، وعن تضخم وجداني وأيديولوجي، و«يبدع» في إنتاج «ممارسات كلامية» تغيب عنها المعرفة وتهيمن عليها الأيديولوجيا وآليات التبرير كلها.

---

(24) المصدر نفسه، ص 184.

(25) المصدر نفسه، ص 185.

ثالثًا: من أجل الاستقلال التاريخي للذات العربية

على الرغم من بعض مظاهر القسوة أو المبالغة في حكم الجابري على بنية الخطاب العربي المعاصر، فإنه يُسلم بكون هذا الخطاب يتناول قضية إشكالية ومعقدة، يمكن الإشارة إلى بعض أبعادها بما يأتي: **أولًا**، الصراع في العالم العربي، منذ أواسط القرن التاسع عشر إلى الآن، ليس «صراعًا بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل أخذ الصراع، وما زال يتخذ، مظهرًا آخر مزدوجًا ومعقدًا، هو الصراع ضد الغرب ومن أجله في آن واحد، ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية»(26)؛ **ثانيًا**، الحضور المزدوج للغرب، «فلم يعد المتكأ عند قوى التجديد هو 'الأصول' التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كـ 'أصل' جديد ومن نوع جديد، 'أصل' ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي»(27)؛ **ثالثًا**، ما عاد الاختيار الأيديولوجي سهلًا، مهما تكن ادعاءاته السياسية والأيديولوجية أو التحالف والاختلاف مع هذه القوى أو تلك من أجل النهضة أو في الالتقاء لمناهضة مشروعات الغرب؛ **رابعًا**، إن التركيبة الاجتماعية للمجتمعات العربية، خصوصًا في المشرق، جعلت الأقليات الدينية واللاتينية تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها، أو بما تعتبره كذلك، فكان انبعاث الوعي الطائفي مقرونًا بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، ما زاد مشكلة النهضة في الوطن العربي تعقيدًا(28)؛ **خامسًا**، تجزئة العالم العربي وانقسام كياناته من المظاهر الكبرى لتعقيد مشكلة النهضة العربية، والنتيجة - بحسب الجابري - ليست تكريسًا للدولة القطرية فحسب، النقيض العملي لجانب أساسي من حلم النهضة العربية المتمثل في الوحدة، بل أيضًا تكريس التفاوت بين الأقطار العربية وترسيخها على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته، ما يفسح المجال أمام توريد الأيديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي وتصديرها، وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر، كما على صعيد الصراع الأيديولوجي والعمل السياسي(29).

---

(26) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 28.

(27) المصدر نفسه، ص 28.

(28) المصدر نفسه، ص 29 (التشديد من الجابري).

(29) المصدر نفسه، ص 30 (التشديد من الجابري).

تُشكّل هذه المعطيات عناصر تفسيرية للإخفاقات المتتالية لمشروعات النهضة، وهي عناصر أقرب إلى الوقائع منها إلى التصورات الذهنية، علمًا أن الجابري يقر بعدم وجود «قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان»[30]. لكن هذا الإقرار لا يمنع استحضار تجارب تاريخية توافرت فيها شروط النهوض ونجحت أمم ومجتمعات في تجاوز تأخرها والتغلب على أسباب انحطاطها. ويبدو أن أول شرط يلح عليه الجابري لإنتاج خطاب نهضوي فاعل، واقتراح مشروع يمتلك ما يلزم من شروط التحقق التاريخي يتمثل (أي الشرط) في البدء «بمعرفة الذات،... وهو فك إسارها من قبضة النموذج - السلف، حتى تستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملًا نقديًا»[31]، والخوض في معمعة «الاستقلال التاريخي للذات العربية»، وإلى تدشين «عصر تدوين» جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح... نقد العقل العربي[32].

يمثل نقد العقل مطلبًا أول لتأسيس قواعد منهجية وفكرية وسياسية لفعل النهوض، وميكانيزمًا حاسمًا في إعادة بناء الذات العربية باعتبارها ذاتًا واعية لها تاريخ وقدرة على ممارسة تملك نقدي مزدوج لتراثها وللمكتسبات الحضارية للآخر. ويبدو أن التجارب النهضوية كلها انطلقت، عند الجابري، من «الدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى 'الأصول'، لكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل»[33]. فعجز العرب والمسلمين عن الانتظام الواعي في التراث والتفاعل اليقظ مع مكتسبات الآخر أنتج فكرًا عربيًا مرتهنًا لإشكالية «الأصالة والمعاصرة»: «فأمام التضخم الأيديولوجي والقفز على الوقائع، و'التهديد الخارجي' لم يتمكن 'العقل العربي' من إنجاز التركيب الضروري للنهوض، كما أن هذا الانحصار التاريخي لا يمكن تفسيره بعوامل داخلية أو صراع بين القديم والجديد فقط، فلهذه

(30) المصدر نفسه، ص 21.

(31) الجابري، **الخطاب العربي**، ص 57.

(32) المصدر نفسه، ص 191.

(33) الجابري، **إشكاليات الفكر**، ص 21.

الاعتبارات مفعولها في التاريخ الحديث للعرب والمسلمين ولا شك، لكن هناك دومًا عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعًا وعمقًا. إنه بكلمة واحدة: الغرب» [34] بُبعديه الاستعماري والحامل لقيم الحداثة والتقدم. وهكذا، فإن «هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معًا موقفًا مزدوجًا كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى 'الأصول' للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية، مما جعل قضية النهضة في الفكر العربي تتخذ وضعًا إشكاليًا متوترًا اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية 'الأصالة والمعاصرة'»[35].

ما دامت إشكالية الأصالة والمعاصرة تكشف القلق الفكري الذي يميز تيارات الفكر العربي الحديث والمعاصر المختلفة، وتمثل في حقيقتها «إشكالية فكرية ثقافية محضة»، فإن عابد الجابري، من أجل تجاوز عوائق هذا الفكر وأوهامه كلها، واستنهاض مقدرات الفهم من خلال الانتظام المبدع في التراث وممارسة النقد المزدوج للذات وللآخر، يدعو إلى ما ينعته بـ «إعادة بنينة الوعي»[36] لمواجهة تحديين رئيسين: تحدي التمدُّن، ومقاومة الأجنبي. وتقتضي هذه المواجهة الكشف عن بنية العقل العربي، وإعمال النقد في مكوناته وإنتاجاته، والكشف عن مفارقاته وثغراته وأوهامه، وتكسير الثنائيات التي لا يكف عن اجترارها من قبيل الإسلام/ العروبة، الدين/ الدولة، الأصالة/ المعاصرة، الوحدة/ التجزئة، والكف عن تعميم المشكلات المحلية على الجغرافيا العربية من دون أدنى التزام معطيات الواقع ونسبية الأشياء، والانخراط الفعلي في مشروع نهضوي قوامه الديمقراطية المستندة إلى اختيارات سياسية تعززها وتوطنها وتوفر لها شروط الديمومة.

يستلزم الأمر، في نظر الجابري، استنبات مقومات الحداثة بطرائق تنتبه إلى ما يميز السياقات العربية من شروط تاريخية ووضعيات ثقافية وسياسية، ذلك أن هناك تداخلًا بين «النهضة» و«الأنوار» و«الحداثة» في الحالة العربية. فعندما

(34) المصدر نفسه، ص 27.

(35) المصدر نفسه، ص 27.

(36) المصدر نفسه، ص 37.

نتحدث عن «الحداثة» يجب ألا نفهم منها ما يفهمه أدباء أوروبا ومفكروها، أعني أنها مرحلة تجاوزت مرحلة «الأنوار» ومرحلة «النهضة» التي تقوم في الأساس على إحياء «التراث والانتظام فيه نوعًا من الانتظام»[37].

إن الحداثة ليست مجرد شعار، ودعوة نبشر بها لمواجهة واقع التأخر، أو التيارات التي تتكئ على التقليد، أو هي عملية قطع جذري مع التراث، وتصفية الحساب مع مظاهر الماضي المختلفة وعوامل المحافظة، كما أنها ليست تعبيرًا عن نزوع فردي انكفائي؛ بل إن الحداثة عند الجابري ترتبط بانبثاق روح النقد والإبداع داخل ثقافة ما، وهي «رسالة نزوع من أجل التحديث: تحديث الذهنية، تحديث المعايير العقلية والوجدانية، وعندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحداثة فيها يجب أن يتجه أولًا وقبل كل شيء إلى 'التراث' بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه، واتجاه الحداثة بخطابها، بمنهجيتها ورؤاها، إلى 'التراث' هو، في هذه الحالة، اتجاه بالخطاب الحداثي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمتعلمين، بل إلى عموم الشعب، وبذلك تؤدي رسالتها. أما التقوقع في فردية نرجسية فإنه يؤدي حتمًا إلى غربة انتحارية، إلى التهميش الذاتي»[38].

أما النهضة أو الأنوار أو الحداثة في الحالة العربية، باعتبار هذه المصطلحات تحيل إلى حالة تاريخية خاصة كما على التطلع والمعنى نفسيهما، تتجلى (بل يتعين أن تتجلى) في النقد والإبداع والعقلانية والديمقراطية وفي إعادة بناء «العقل السياسي» القادر على الفعل في الواقع والتاريخ.

رابعًا: في ضرورة تجديد العقل السياسي

نعثر على كتابات لا حصر لها تبحث في القضايا السياسية العربية، سواء انطلاقًا من تجربة قطرية محددة أو تهتم، بقدر لا بأس به من التعميم وأحيانًا بطريقة متعسفة، بمجموع التجارب السياسية العربية، تتناول موضوعات الشرعية والدولة والديمقراطية والعلمانية وتطبيق الشريعة، والأحزاب السياسية، والأنظمة

(37) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات** (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 16.

(38) المصدر نفسه، ص 17.

البرلمانية العسكرية والأوليغارشية، والسيادة، والمجتمع المدني... إلخ. غير أن العُدَّة المفاهيمية والمنهجية ونمط البرهنة وجهد التركيب النظري شروط في البحث والتفكير غالبًا ما تغيب في عدد كبير من المنشورات المعروضة.

يبدو أن الجابري يمثل من خلال عدد من مؤلفاته، ولا سيما **العقل السياسي محدداته وتجلياته** (1990)، لحظة تكتسي أهمية فكرية وأيديولوجية في إطار التفكير في أسس الفكر السياسي العربي، وفي إشكالية النهضة العربية، فضلًا عن أن المصنف يشكل الجزء الثالث في مشروع **نقد بنيات العقل العربي**.

إن ما شغل الجابري في هذا الكتاب، فضلًا عن مسألة موقع السياسة في الفكر العربي الوسيط والحديث، يتمثل في تطوير محاولة التنظير التي شرع فيها وتعميقها في «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي»؛ ذلك أن العقل السياسي «العربي» منذ بداياته، يتعين بشكل تضافري من خلال محددات ثلاثة: العقيدة، والقبيلة، والغنيمة. وتجد هذه العناصر التكوينية الثلاث في كل مرة أنماط تعبيرها داخل الدولة من خلال ما ينعته بـ«التملك السياسي» أو «أسطورة الإمامة» في الحركات المختلفة التي دعت إلى نوع من «الأنوار» داخل التراث العربي الإسلامي، أو في التراث السلطاني، أو في إطار الفقه السياسي.

ينبه الجابري قارئه، منذ بداية الكتاب، كي لا يخلط بين شبكات القراءة؛ فالجزءان الأول والثاني من مشروعه النقدي يختلفان من حيث عُدَّتهما الإبيستمولوجية عن الجزء المتعلق بالفكر السياسي؛ ذلك أن القارئ ربما يصيبه الإحباط إذا ما توقع من الكاتب تقديمًا لـ «العقل السياسي العربي» في إطار التصنيف الثلاثي للنظام المعرفي للثقافة العربية: البيان والعرفان والبرهان، لأن هذا النظام يستجيب لشروط تحليل العقل «الخالص»، وإذا ما أعاد إنتاج مقاييس المقاربة والتقويم نفسها، سيسقط لا محالة في خطاب تكراري عن الخلافة وتكوين النظام المعرفي البياني، أو الولاية والإمامة في إطار النظام المعرفي الغنوصي، أو «المدينة الفاضلة» كما عرضها في الجزءين الأول والثاني، حيث أدمج الفارابي النظام المعرفي البرهاني في الثقافة العربية[39].

---

(39) يقول الجابري: «كان موضوع البحث والدراسة في الجزئين الأول والثاني، من هذا الكتاب، =

من البديهي أن كل «عقل» سياسي يستمد توجهاته، بطريقة أو أخرى، من معرفة، لكن بوصفه «عقلًا» لا باعتباره «سياسيًا». وفي حال ارتباط هذا العقل، سياسيًا، مع هذه المعرفة، فإنه لا يفقد استقلاله النسبي بحكم أن العقل يحاول، دائمًا، استثمار المعرفة في استراتيجيته العملية. وإذا كان العقل السياسي غير بياني أو غنوصي أو برهاني، فلأنه يدمج مقولات وآليات أنظمة المعرفة المختلفة، بحكم أن السياسة تؤسس على البراغماتية والاعتبارات النفعية.

إن العقل السياسي عند الجابري «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع كلية لمنطق داخلي يحكمها وينظم علاقاتها، وهو منطق مؤسس على مبادئ وآليات قابلة للوصف والتحليل. كما أن هذا العقل «سياسي» لأن وظيفته لا تتمثل في إنتاج المعرفة، وإنما في ممارسة السلطة والحكم، أو تبيان استراتيجيات ممارستها. ومن أجل دراسة «العقل السياسي العربي»، استدعى الجابري مجموعة مفاهيم استمدها من العلوم الاجتماعية، مثل اللاوعي السياسي، والمتخيل الاجتماعي والمجال الاجتماعي... إلخ. ففي الجزءين الأول والثاني من **نقد العقل العربي** ألح الجابري على التزامه مقاربة إبيستمولوجية غالبة، لأن ما كان يهمه هو المفاهيم وأسسها وتكوينها وحمولاتها المعرفية. من أجل هذا الهدف استبعد كل ما يُشوش على «العقلانية الصارمة» لمقاربته، أو هكذا يبدو على الأقل؛ أما في **العقل السياسي العربي**، فوجد الجابري نفسه ملزمًا إدماج مفاهيم استلهمها من التحليل النفسي والأنثروبولوجيا السياسية وعلم الاجتماع. فالعقل السياسي يمتلك بعدًا ملموسًا لا يمكن للعقلانية «الخالصة» كشفها أو تفكيكها، والمتخيل، وتعبيرات اللاوعي، ولا مَقُول الخطاب السياسي، أو خطاب السياسة، وأمراض السلطة... إلخ، مؤشرات واختيارات لا مناص منها في تحليل الظاهرة السياسية.

= هو «عقل الفكر العربي» أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية، أما موضوع هذا الجزء – الثالث – فهو «عقل الواقع العربي»، ونقصد به محدّدات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم، طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: إنتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو تبيان كيفية ممارستها شيء آخر». انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 5.

لا يدعي الجابري الشمولية بتأليفه كتاب **العقل السياسي العربي**، مهما تكن أهمية العُدة المفاهيمية المُستثمَرة والمتن المدروس، فهو يشكل لحظة ثالثة من التفكير الطموح في أسس الثقافة العربية الوسيطة لإعادة بناء «نهضة عربية» وحداثة سياسية وثقافية؛ إذ أراد الجابري لكتاب **العقل السياسي العربي** أن يكون دعوة إلى «تجديد العقل السياسي» بتغيير القبيلة في مجتمعنا إلى اللاقبيلة، والغنيمة إلى اقتصاد ضرائبي، والعقيدة إلى مجرد رأي، ولا يمكن إنجاز هذه الأهداف إلا انطلاقًا من الإيمان بضرورة الوعي بأصول وأسس الاستبداد.

إن الخروج من التسلطية، ودمقرطة الدولة والمجتمع، واستنبات قيم العمل، والاستحقاق والابتكار، وتبني مبادئ العالم العصري، في الاقتصاد والسياسة والثقافة... هذه كلها تشكّل الأهداف الكبرى التي عمل الجابري طوال مساره الفكري والسياسي والتربوي على الدعوة إلى توطينها. ويستلزم هذا التطلع الحضاري التأسيس له ثقافيًا بالضرورة.

خامسًا: الثقافة رافعة النهضة

اللافت في كتب الجابري كلها الإلحاح الجوهري على تأصيل أسئلة الثقافة العربية، بل إنه، من خلال دعوته إلى تأصيل النظر في القضايا المختلفة التي تؤرق الوعي العربي الراهن، يبدو كأنه يقول بنوع من الارتباط «الماهوي» بكل ما يحيل إلى العروبة. ومن أجل ذلك أعلن انتماءه الثقافي والمبدئي بشكل لا غبار عليه؛ فهو مع الوحدة والهوية والكتلة والعقلانية، في مقابل التعدد والاختلاف والذاتية وضد تجليات اللاعقلانية المختلفة. ولأنه يحسم كل حديث عن التعدد والاختلاف والذاتية ضمن الحل الديمقراطي للسلطة السياسية، تجده يتحدث باطمئنان ظاهر عن الوحدة والهوية والعقلانية والكتلة، ويخضعها لمعوله النقدي، ويكشف عن محاولات التعتيم عليها أو تشويهها. لكن قاعدته الأساس في ذلك تتمثل في معالجة «المسألة الثقافية» - لأنه يعتبر أن العالم العربي يواجه إشكالية ثقافية عميقة - والتحدث عنها «بالمعنى العربي للكلمة»، والانتظام داخل التراث، ونبذ ذلك الصنف من المثقفين العرب الذين يجهلون الثقافة العربية الإسلامية،

ولا يعرفون من الثقافة الأوروبية غير القشور والفتات. فالمسألة عنده مسألة انتماء مبدئي ووجودي، ولا مجال للتساهل مع من سمّاهم «المثقفين اللقطاء» الذين يدعون إلى التحديث من دون فكر حداثي عربي وغربي مؤسس، أو يقولون بـ «اختلاف صعب المعالجة»، أو بتثاقف يخفي تشوهًا تكوينيًا ثقافيًا. إن الأمر، في الأول والأخير، بالنسبة إلى الجابري، يتمثل في التفكير في «المسألة الثقافية» من منظور يخرج من «جوف الأمة» العربية ومن خزانها المعرفي، ورأسمالها الرمزي.

يتناول الجابري في كتاب **المسألة الثقافية في الوطن العربي** الذي ندرجه ضمن منوره للنهضة العربية، جملة موضوعات وقضايا مرتبطة بالاهتمامات المركزية التي تشغل مشروعه الذي يسكنه هاجس نسقي واضح. فهو ككل صاحب نسق - أو من يتطلع إلى تكوين نسق - يجد نفسه مضطرًا إلى تقريب نمطه التحليلي وإطاره المرجعي ونظامه الفكري إلى أكبر عدد ممكن من الناس، الأمر الذي يظهر بقوة في كتابه **المسألة الثقافية**. وبقدر ما هو موجه إلى من يشتغل بما يسميه هشام جعيط بـ «فلسفة الثقافة»، فهو موجه كذلك، في الأساس، إلى الفئات المتوسطة الواسعة من القراء العرب.

ينظر الجابري إلى المسألة الثقافية[40] بمعناها الواسع من حيث هي اليوم «المحرك للتاريخ، التاريخ المعاصر، الراهن»؛ بل إن هذه المسألة تقدم نفسها «في بعض الأقطار، كفاعل وحيد»، أو أنها «مسألة المسائل». كما أن معالجة «المسألة الثقافية» في السياق العربي لا تستقيم إلا إذا حصل التفكير فيها، والتحدث عنها بالمعنى العربي لكلمة «ثقافة» باعتبارها تحوز وظيفة تاريخية تتجلى في «التوحيد المعنوي» الروحي والعقلي... وظيفة الارتقاء بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء الأمة العربية، حيث لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. ويجد الحديث عن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية مسوغاته في «تقوية النزوع الوحدوي»، ولا سيما أن راهن هذه الثقافة هو أشبه ما يكون بـ «وعي شقي» لم يجد سبيله إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي، ومن ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، فهو ينوس

---

(40) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ 25، قضايا الفكر العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994).

بين ماض لا يستطيع التحرر منه لأنه يمتلكه، وبين مستقبل لا يستطيع الارتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد. والسبيل الوحيد لتجاوز شقاء هذا الوعي، وتصفية الحساب معه يتمثل - في نظر الجابري - في «إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في الوقت نفسه الذي تعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل». ذلك أن معضلة العرب أنهم كلما فكروا في المستقبل رجعوا بتفكيرهم إلى الماضي، إلى درجة «يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي».

يرى الجابري، فضلًا عن شقاء الوعي، أن «المناخ الثقافي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا يزال يشده إلى القوالب الجاهزة غير المُبيأة وهي كثيرة؛ ومرتبك بسبب ما يحاصره من إفرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضببة، ولا سيما أننا نعيش زمن 'الاختراق الثقافي' الذي يستهدف الأداة التي يتم بها تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل»، أي يستهدف العقل والنفس. أما وسيلة التعامل مع العالم فهي الإدراك. هكذا إذا كانت وسيلة تشكيل الوعي هي الأيديولوجيا، فإن وسيلة السيطرة على الإدراك هي الصورة السمعية - البصرية، الأمر الذي أدى إلى حالة من تسطيح الوعي أي جعله «يرتبط بما يجري على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري مثير للإدراك مستنفر للانفعال، حاجب للعقل».

تقوم بعملية «تسطيح الوعي» ثقافة كاملة لم «يشهد التاريخ من قبل لها مثيلًا: إنها الثقافة الإشهارية الإعلامية السمعية البصرية التي تضع الذوق الاستهلاكي (الإشهاري التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية)، وتشيد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ». يتمثل الهدف الأول والأخير لهذه الثقافة في «تكريس الاستتباع الحضاري بوسائل أرقى؛ إنها وسائل إخضاع النفوس: غزو العقل، تكييف المنطق، توجيه الخيال، صنع الأذواق، قولبة السلوك، ترسيخ نوع معين من القيم، تكريس أيديولوجيا خاصة، هي أيديولوجيا الاختراق.

يعتبر الجابري أن المناخ الثقافي العربي مريض ومرتبك، ويتميز الفاعلون فيه بحملهم وعيًا يعبره الشقاء من كل جانب لدرجة أفرز فيها حالات مرضية،

ولا سيما ممن سماهم «حاملي ثقافة الاختراق»؛ وما دامت الثقافة في أبعادها العالمية نقلت الصراع الأيديولوجي من مستوى الوعي ونزلت به إلى صعيد الإدراك، فإن «المسألة الثقافية في الوطن العربي» تزداد أهمية في الوقت الذي نعرف فيه أن هذه الثقافة عجزت، من خلال مثقفيها، عن التجديد من الداخل «بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل». وسواءً تعلق الأمر بالثقافة العالِمة أم الثقافة الجماهيرية، فإن كل عملية تجديد لا يمكن تصورها إلا منطلقة من داخل التراث الثقافي.

يتجلى المنطلق الأول في تحرير الثقافة من السياسة، لأن «السياسة سادت على الثقافة فقتلتها. وهذا ما يحصل دائمًا، في كل زمان ومكان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية، تكبلها وتلغيها». وتفترض الدعوة إلى تخليص الثقافة من السياسة، بحسب الجابري، اقتراح استراتيجية ثلاثية الأبعاد: «بعد سياسي قوامه إقامة ديمقراطية حقيقية»، و«بعد اقتصادي اجتماعي قوامه تنمية وطنية مستقلة»، و«بعد ثقافي قوامه تشييد ثقافة عربية حديثة حقًا، تتمازج فيها الحداثة مع الأصالة». ولا بد لإنجاز هذا العمل الحضاري من إقامة «كتلة تاريخية» تنطلق من قاعدة الاهتمام بأولويات المسألة الثقافية. وذلك لإيجاد «إجماع فكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات، بما في ذلك الطبقة المسيرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة، كالحاجة إلى تنمية بشرية شاملة في إطار تكامل اقتصادي جهوي وقومي، والحاجة إلى إقرار ديمقراطية حقيقية تعطي الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري، ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، والحاجة، أخيرًا وليس آخرًا، إلى الاستقلال الثقافي- الذي نضعه هنا مقابل الاختراق الثقافي - والذي يعني عدم التبعية والوقوف في وجه ثقافة الاختراق، مع التفتح في الوقت نفسه على مكتسبات الحضارة الحديثة ذات الطابع الإنساني، والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل». يتعلق الأمر، من دون شك، بتصور متكامل لبرنامج واضح. لكن أين يبدأ المثقف وما هي حدود تقاطعه مع السياسي هنا؟ هل هو الجابري المثقف الذي يصوغ

تفصيلات المشروع الثقافي النقدي النهضوي، أم الجابري السياسي الذي يذهله ما يحصل في العالم العربي من تمزق وتأخر، وقمع واستقالة؟ هل التفكير، أو التخطيط للمسألة الثقافية، في إطار الدعوة إلى إيجاد كتلة تاريخية، عمل ثقافي باسم السياسة أم أنه عمل سياسي تحت غطاء الثقافة؟

هكذا، يتبين لنا أن إشكالية النهضة في فكر محمد عابد الجابري هي «إشكالية» بالفعل، ولا يمكن اختزالها بمسألة العلاقة بالماضي أو بالغرب، أو بالأصالة والمعاصرة، فهي سؤال تاريخي مُركب يفترض إعادة بناء حضارية للذات العربية في تجذرها التاريخي، وفي انتمائها إلى زمن العالم.

الفصل الثالث

منزلة العقل النظري
في المشروع النقدي للجابري

محمد مزوز

الغرض من عبارة «العقل النظري» هو النظر في طبيعة «العقل العربي» في جزئه النظري، ومنزلته في المشروع النقدي عند محمد عابد الجابري. وإذ ننعت هذا العقل بـ «النظري»، فذلك قياسًا إلى «العقل العملي» ضمن المشروع النقدي نفسه، الذي أُنجز في كتابي **العقل السياسي** و**العقل الأخلاقي**. فالعقل النظري، إذًا، يقال هنا بالإضافة، كما تقول العبارة القديمة. فهو، وإن كان عقلًا نظريًا، إلا أنه ليس عقلًا خالصًا على الطريقة الكانطية مثلًا، ما دام هذا العقل مقصورًا على العنصر العربي أو الإسلامي عمومًا. فمن هذه الجهة هو عقل «خاص» وليس «خالصًا»، مثله في ذلك مثل صنوه: «العقل العملي» الذي هو نفسه ليس عقلًا عمليًا «خالصًا»، وإنما عقل عملي «خاص» بخصوصية الأمة التي ينتسب إليها.

لذا، يجوز أن نستنتج، وإن بشكل مسبق، أن هذا المشروع النقدي برمته لا يندرج بتاتًا في مجال البحث الفلسفي، ولا في مجال تاريخ الفلسفة؛ إنه مشروع لم ينجز من أجل الإنسانية ككل، بل لخدمة قضية بعينها: قضية العرب أو المسلمين، في حين أن الفلسفة ليست قضية شعب بعينه، بل موضوعها الأول هو الإنسان بما هو إنسان. وإن شئنا التعميم والتجريد أكثر نقول إن موضوع الفلسفة هو «الموجود بما هو موجود»[1].

بيد أن مثل هذا الاستنتاج يبدو قاسيًا، إذ رُبط بتفصيلات المشروع، أي النظر إلى المتن من خلال ما ورد في أبوابه وفصوله وفقراته، ووضعه في ميزان القرب أو البعد من مواصفات الخطاب الفلسفي. فإذا وُضع هذا المشروع النقدي فوق «ميزان القرب والبُعد» سترجح حتمًا كفة البُعد على كفة القرب، وعندها ستنفتح

(1) لمزيد من التفصيل، انظر: محمد المصباحي، «الجابري بين تحديث «العقل العربي» وتعريب الحداثة،» في: مجموعة مؤلفين، **الجابري: دراسات متباينة**، تقديم علي العميم (بيروت: جداول للنشر، 2011)، ص 157.

شهية النقد على إصدار الأحكام من كل صنف ولون. فهل من سبيل مغاير يمكن طرقه لتسديد النظر في هذا المشروع؟

يبدو لي أن سداد النظر في الأحكام يتوقف على تغيير زاوية النظر، لا التخلي عن النقد المشار إليه آنفًا. فمثل هذا النقد يبقى محتفظًا بكامل حجيته بوقوفه على تمفصلات المشروع وبيان كيفية انبناء عناصره وجزئياته. لذا، فتغيير زاوية النظر يغني النقد السابق ولا يلغيه. ونقصد بذلك إضافة بُعد «استشرافي» يسمح لنا بإيجاد وضعية «تنبؤية»، نعتقد أنها ستفيدنا في عملية إدراك نقطة التقاطع بين الكوني والخصوصي، أو بين الفلسفي والثقافي في مشروع الجابري. ويتمثل هذا البعد الاستشرافي في ما يسميه شلايرماخر «فن الفهم»، أي محاولة فهم الكاتب «أكثر مما فهم نفسه»، وهي محاولة تقوم على الحدس أكثر مما تقوم على التحليل المنطقي أو الموضوعي، من أجل الارتقاء بالفهم إلى التخوم القصوى للفكرة التي كان يتجه صوبها صاحب النص، والتي كانت تدور في خَلَده عند كتابته ما كتب، وهي في الآن نفسه الغاية التي يروم تحقيقها من جُماع تصنيفاته.

هذا هو الداعي الذي سيدفعنا إلى الاقتراب من هذا المشروع، في شقه النظري دائمًا، بهدف «التعاطف» معه أولًا (معرفيًا لا وجدانيًا)، لعلّنا نتمكن من تغيير زاوية النظر المذكورة في أفق استشراف مقاصد هذا المشروع. غير أن التزامنا الإنصات إلى صاحب المشروع لن يثنينا عن طرح الفروض، ومساءلة المرجعيات، وإثارة الشكوك... إلخ، بغية تحقيق أكبر قدر من إضاءة عتمات هذا المشروع. ونترك للخلاصة العامة فرصة الإطلالة من خلال الزاوية الموعودة، بهدف رسم ملامح الصورة العامة التي كانت موجودة بـ «القوة» في ذهن صاحبها، قبل أن يجسدها المشروع بـ «الفعل».

أولًا: تكوين العقل العربي

يوضح الجابري في البداية كيف أن «نقد العقل العربي» أمر لم يُنجز في حقل الثقافة العربية الإسلامية. ويقصد بذلك نقد «أداة الإنتاج النظري» التي صنعتها الثقافة العربية التي تعبّر عن تاريخ العرب وطموحاتهم وعوائقهم. وإذا كانت

«الثقافة هي ما يبقى عندما يتم نسيان كل شيء»، بحسب تعبير إدوارد هيريو كما نقل عنه الجابري، فسيكون العقل العربي «هو ما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ما تعلمه في هذه الثقافة»[2]. فماذا بقي، إذًا، من الثقافة العربية منذ العصر الجاهلي إلى اليوم؟ ويمكن طرح السؤال نفسه بصيغة أخرى مقلوبة تعكس الوجه الآخر للإشكالية المطروحة: ما الذي تغير في حقل الثقافة العربية منذ ذلك العصر حتى اليوم؟

يجيب الجابري: لا شيء. و«آية ذلك أننا نشعر جميعًا بأن امرئ القيس وعمرو بن كلثوم وعنترة ولبيد والنابغة وزهير بن أبي سلمى وابن عباس وعلي بن أبي طالب ومالك وسيبويه والشافعي وابن حنبل والجاحظ والمُبرَّد والأصمعي والأشعري والغزالي والجنيد وابن تيمية، ومن قبله الطبري والمسعودي وابن الأثير، والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون، ومن بعد هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والعقاد والقائمة طويلة.. نشعر بهؤلاء جميعًا يعيشون معنا هنا، أو يقفون هناك أمامنا على خشبة مسرح واحد، مسرح الثقافة العربية الذي لم يسدل الستار فيه بعد، ولو مرة واحدة»[3].

ما يعني سرد هذا الوابل من الأسماء؟ أليس هذا دليلًا على أن أبطال خشبة المسرح الثقافي العربي هم شخوص محنطون لا تنال منهم عوادي الزمن؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن أزمنة الثقافة العربية لا تخضع لمنطق التعاقب، ولا لصيرورة يجري فيها الانتقال من السابق إلى اللاحق؛ إنها أزمنة تتداخل فيها العصور وتتعايش فيها الأجيال، كأننا ما برحنا العصور القديمة أو الوسطى سواءً بسواء. فما دمنا، نحن أبناء هذا العصر وأبناء هذا الزمان، نقرأ ما تركه هؤلاء جميعًا ونفهمه ونستوعبه باللغة نفسها التي كتبوا بها، فهذا يدل على «سكون» الزمن الثقافي العربي، لا على «حركته».

لتحليل هذا الزمن الثقافي الراكد، يستعين الجابري بشخصيتين تنتميان

---

(2) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ 1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 38.

(3) المصدر نفسه، ص 38-39.

إلى ثقافتين متباعدتين، وإلى مجالين معرفيين متنافرين: جان بياجيه (عالم نفس معاصر)، وإبراهيم بن سيار النظّام (متكلم معتزلي). فيستعير من بياجيه مفهوم «اللاشعور المعرفي»، ومن النظّام مفهوم «حركة الاعتماد». فإذا كان اللاشعور المعرفي يطلق على مجموع العمليات الذهنية التي يستخدمها الفرد، دون الوعي بها، قصد إدراك موضوع ما، فإن ذلك ينطبق أيضًا على «اللاشعور المعرفي العربي [الذي] هو جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان العربي - أي الفرد البشري المنتمي للثقافة العربية - إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ... إلخ»[4]. أما «حركة الاعتماد» التي يقول بها النظّام، فتعني حركة الشيء في المكان نفسه، وهي حركة متوترة تجعل ذلك الشيء مستعدًا للانطلاق. وتقابلها «حركة النقلة» التي تعني انتقال الشيء من مكان إلى آخر، وهي حركة تقوم على مفهوم التعاقب الزمني. وبالاستناد إلى هذين المفهومين وقراءة الثقافة العربية في ضوئهما، يخلص الجابري إلى القول بما يشبه التأكيد: «أكاد أقرر أن الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد وليست حركة نقلة وبالتالي فزمنها مدة يعدها 'السكون' لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحركات والاهتزازات والهزات التي عرفتها»[5].

يبقى بعد ذلك إثبات مدى صحة مثل هذه الأحكام، أعني وجود لاشعور ثقافي يوجه العقل العربي في أزمنته المختلفة، واندغامها وتداخلها، ما جعلها تدور في المكان نفسه. وللتدليل على صحة هذه الدعوى، يقدم الجابري فرضية عمل على تفكيك عناصرها والتماس الحجج التي تعضدها من واقع الإنتاجات الثقافية العربية في حقولها المعرفية ومنظوماتها المرجعية المختلفة. أما الفرضية التي اشتغل عليها في فصول كتابه **تكوين العقل العربي**، فعرضها في شكل تساؤلات اتخذت صيغة استفهام إنكاري. يقول منطوق تلك التساؤلات: «ألم يولد النحو العربي كاملًا مع سيبويه؟ ألم تتحدد أصول الفقه عند مولدها مع الشافعي؟ ألم تولد الكتابة التاريخية في الإسلام 'كاملة' أو شبه كاملة مع ابن إسحاق والواقدي؟

(4) المصدر نفسه، ص 40-41.

(5) المصدر نفسه، ص 42.

ألم يقدم الخليل بن أحمد للناس المعجم العربي والعروض العربي كاملين؟ ألم تتحدد مسائل علم الكلام مع واصل بن عطاء ومعاصريه؟ ألم يكتمل الفكر الشيعي فقهًا وكلامًا وسياسة مع جعفر الصادق؟ وأخيرًا، وليس آخرًا، ألم يعش هؤلاء وأمثالهم جميعًا في عصر واحد، عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام الذي شكل وما زال يشكل الإطار المرجعي للفكر العربي والثقافة العربية إلى اليوم؟»[6].

تقوم الفرضية التي ينطلق منها الجابري على أساس مرجعي هو عصر التدوين. فكيف تحدد هذا العصر من الناحية التاريخية؟ وبأي معنى تحكّم بمجمل الإنتاج الثقافي العربي إلى يومنا هذا؟

ابتدأ عصر التدوين في النصف الأول من القرن الهجري الثاني في عهد الخليفة العباسي المنصور. واستمرت عملية التدوين هاته قرنًا من الزمان أو يزيد، أي امتدت إلى نهاية النصف الأول أو بداية النصف الثاني من القرن الهجري الثالث. أما بخصوص بيان كيفية تحكّم هذا العصر بمنتوجاته الثقافية في «العقل العربي»، فإن الجابري يستند إلى نص للذهبي يجمل فيه ما حصل من تصنيف وتدوين وتبويب، يتبين منه أن «تدوين العلم وتبويبه» تحقّق من خلال وضع شروط لإعادة بناء «الموروث الثقافي بالشكل الذي يجعل منه 'تراثًا': أي إطارًا مرجعيًا لنظرة العربي إلى الأشياء، إلى الكون والإنسان والمجتمع»[7]. بيد أن إقامة الموروث الثقافي على قاعدة شروط خاصة لا يعني أن تلك الشروط تراعي مبدأ الواقع حينما تتوافر في حديث معين أو حكم فقهي أو قاعدة لغوية... إلخ، بل إن الأمر يتعلق بشروط وضعها أهل «العلم» من محدثين وفقهاء ونحاة ولغويين ممن عاشوا في عصر التدوين. وهذه الشروط التي وُضعت لتدوين العلم وتبويبه وتصنيفه، تمثل أولى التمظهرات التي تجلى فيها العقل العربي أول مرة، لكن على أي مستوى تجلت تمظهرات العقل هاته؟

(6) المصدر نفسه، ص 42-43.

(7) المصدر نفسه، ص 64.

1 - عصر التدوين وتشكل العقل العربي

أ- تدوين اللغة وتقعيدها

جُمعت اللغة العربية أول مرة في عصر التدوين، إما خوفًا من ضياع لغة القرآن بسبب تفشي اللحن، وإما لحاجة العناصر الفارسية تعلمها من أجل الحفاظ على وظائفهم في الدواوين، وذلك من أفواه الأعراب سكان البوادي الذين لم يتلوث لسانهم بظاهرة اللحن، على غرار ما حدث في الحواضر. فكانت النتيجة **كتاب العين** الذي ألفه الخليل بن أحمد الفراهيدي وأكمله تلميذه، الليث بن المظفر الليثي الكناني (القرن الثاني الهجري)، والخليل هو من وضع قواعد العروض لضبط أوزان الشعر العربي. اتجه جامعو اللغة، إذًا، إلى البادية للأخذ عن الأعراب، وكان الشرط الذي وضعوه في أخذ اللغة أن يكون الواحد من أولئك الأعراب خشنًا في جلده، فصيحًا في لسانه. وكذلك فعل النحاة، فجابوا البوادي بحثًا عن القديم فالأقدم. وهكذا رُفض كل ما هو جديد وطارئ على اللغة العربية، بوصفه تزييفًا أو لحنًا أو خطأً أو انحرافًا. ولهذا السبب يستخلص الجابري من ظاهرة تدوين اللغة وتقعيدها بهذا الشكل خاصيتين أساسيتين: لاتاريخية هذه اللغة من جهة، وطبيعتها الحسية من جهة أخرى. فيقول عن الخاصية الأولى: «بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها، ولا في حرفها، ولا في معاني ألفاظها وكلماتها، ولا في طريقة توالدها الذاتي.. إنها إذ تعلو على التاريخ، لا تستجيب لمتطلبات التطور». أما عن الخاصية الثانية فيقول: «إن جمع اللغة من الأعراب، دون غيرهم، معناه جعل عالم هذه اللغة محدودًا بحدود عالم أولئك الأعراب. ولما كان هؤلاء يحيون حياة 'الفطرة' و'الطبع'، أي يحيون حياة حسية ابتدائية، فلقد كان لا بد أن ينعكس ذلك على تفكيرهم وبالتالي على اللغة التي جُمعت منهم وقيست بمقاييسهم»[8]. وما حدث على مستوى اللغة، حدث على مستوى الأصول أيضًا.

ب- تقعيد الأصول

يعتبر الجابري أن الحضارة الإسلامية هي «حضارة فقه»، على غرار الحضارة اليونانية التي تعتبر حضارة فلسفة، أو الحضارة الغربية الحديثة التي تعتبر حضارة

---

(8) المصدر نفسه، ص 86.

علم وتقانة. وإذا كان علم الفقه يُشرّع للمجتمع تقسيم الإرث والوصايا وأحكام الزواج والتجارة وغيرها، فعلم أصول الفقه يُشرّع للعقل من خلال القواعد التي تستنبط بفضلها الأحكام الشرعية من الدلائل. ولذلك يرى الجابري أن القواعد التي وضعها الشافعي في كتابه **الرسالة** تضاهي القواعد التي وضعها ديكارت في كتابه **مقال في المنهج**. فنسبة القواعد الأولى إلى العقلانية العربية الإسلامية، لا تقل أهمية عن القواعد الثانية بالنسبة إلى العقلانية الأوروبية الحديثة. وكان الشافعي قد حدّد التشريع في أربعة أصول رئيسة: الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس. وبناءً على الأصل الرابع، أي القياس، ينفي الشافعي «الاستحسان» الذي يعتمده أهل الرأي (وفي مقدمهم أبو حنيفة)، وكذا «المصالح المرسلة» أو «الاستصلاح» كما اعتمده الإمام مالك (صاحب مدرسة أهل الحديث). إن الفرق بين القياس وكل من الاستحسان والاستصلاح يعود إلى اشتراط وجود نص أو عدم اشتراطه. فالقياس يشترط وجود أصل عبارة عن خبر من الكتاب أو السُنّة، كي يقاس عليه الفرع أي الجديد الذي نبحث له عن حكم شرعي. إذًا، تجد المشكلات المستجدة حلولها في النص، لا في الواقع. وهكذا وجد العقل العربي نفسه في وضع «تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسًا على النصوص، حتى غدا النص السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته. وواضح أن عقلًا في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر»[9].

يوضح الشافعي في بداية **الرسالة** المجال الذي اشتغل عليه: إنه يتعلق بدائرة البيان العربي، والمقصود بالبيان هو النص القرآني، والمراد هو تحديد أوجه هذا البيان قصد تقنينه من خلال علاقة مبناه بمعناه. وهكذا، بعد أن كان العقل هو الذي يشرّع مع أهل الرأي، أصبح مع الشافعي مقنَّنا أو مشرَّعا له.

على غرار ما فعل الشافعي بالنسبة إلى قواعد الفقه قصد تأصيل الشريعة، فعل أبو الحسن الأشعري الشيء نفسه بالنسبة إلى قواعد الإيمان قصد تأصيل العقيدة. ولأن الأشعري جاء بعد الشافعي، فإنه تأثر بمنهجية الشافعي. ففي كتابه

---

(9) المصدر نفسه، ص 106.

الإبانة عن أصول الديانة، انطلق الأشعري من منطلق الشافعي نفسه، أي من دائرة البيان العربي (النص القرآني)؛ فهو يهدف إلى بيان أصول عقائد أهل السنة، أي عقائد السلف، من خلال التنظير للقواعد التي يُبنى عليها علم التوحيد لدى الأشاعرة (علم الكلام). وهكذا، يبدأ الأشعري بعرض أصول البيان، تمامًا كما فعل الشافعي، بحصرها في أربعة رئيسة: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد. والهدف من ذلك تحريك آلية الاشتغال الذهني التي تقتضيها أصول البيان، أي رد الفرع إلى الأصل (رد الآيات المتشابهات إلى الآيات المحكمات). وفي هذا المجال لا يختلف علم الكلام الأشعري عن علم الكلام المعتزلي، فالآلية الذهنية واحدة، لا بين هؤلاء وهؤلاء فحسب، بل بينهم وبين الفقهاء أيضًا: إنه الاستدلال بالشاهد على الغائب، أي قياس الغائب المجهول على الحاضر المعلوم. أما الاختلاف الموجود بين الأشاعرة والمعتزلة، فلا يعدو خلافًا على مستوى المبدأ: العقل قبل ورود السمع (المعتزلة) أم السمع قبل ورود العقل (الأشاعرة).

شهدت الفترة الزمنية نفسها تقريبًا تأصيلًا من نوع آخر، يتعلق هذه المرة بالنحو الذي قامت قواعده على منهجية القياس أيضًا، بمعنى أن ضبط منهجية تقنين النحو، حصل في فترة مبكرة بالموازاة، أو قبل تأليف الشافعي رسالته في أصول الفقه. وسواء كانت الأسبقية الزمنية للقياس النحوي أم للقياس الفقهي، فالثابت هو أن النحاة استخدموا المفاهيم والمصطلحات الفقهية في تعليلاتهم؛ فدلائل النحو ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال. والمقصود بالنقل هو كلام العرب (أو على الأصح كلام الأعراب)، والقياس هو تقرير الفرع بحكم الأصل، أما استصحاب الحال إذا كان في الأسماء فهو الإعراب، وإذا كان في الأفعال فهو البناء. بيد أن التأثير كان متبادلًا: كان الفقيه نحويًا بالضرورة. فمن شروط استنباط الأحكام الشرعية، أن يكون الفقيه ملمًّا بلسان العرب (قواعده وصرفه وإعرابه، وبلاغته تشبيهًا واستعارة وكناية... إلخ). وكما تأثر النحو بالفقه وأثر فيه، كذلك تأثر بعلم الكلام، حيث نقلت مصطلحات المتكلمين (مثل الحركة والجوهر والعرَض وعدم اجتماع مؤثرين على موضوع واحد... إلخ)، إلى مجال النحو، فكانت علل النحويين أقرب إلى علل المتكلمين كما يقول ابن جِنّي. أما في مجال البلاغة العربية، فالقياس أظهر وأبين، ذلك أن البلاغيين اعتمدوا التشبيه

أصلًا وأساسًا. والتشبيه في حد ذاته قياس لأن البلاغيين اشترطوا فيه أن يكون على «مثال سبق»؛ فالأنموذج السابق الذي يقتدي به الشاعر أو الأديب البليغ، هو أنموذج الشعر الجاهلي أو الخطابة في العصر الجاهلي أيضًا.

بناءً على ما سبق، يستنتج الجابري «أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة، على الأقل، يؤسسه فعل عقلي واحد، أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء، أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين. أن هذا يعني أن هناك قاعدة إبستمولوجية واحدة، ولنقل نظامًا معرفيًا واحدًا، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية. وبما أن هذا النظام المعرفي يقوم على ربط فرع بأصل، أي على نفس الآلية التي تؤسس البيان العربي (= التشبيه)، فإننا سندعوه: **النظام المعرفي البياني**»[10].

إذًا، النظام المعرفي البياني منتوج ثقافي عربي خالص، فما حال الأنظمة المعرفية الوافدة إلى الثقافة العربية الإسلامية؟

2- جدل المعقول واللامعقول

أ- اللامعقول في الموروث القديم

يقصد باللامعقول الوارد من الموروث القديم ما تسرب من إسرائيليات إلى الثقافة الإسلامية، وكذا المعتقدات الدينية السابقة على ظهور الإسلام من مانوية وصابئة وآراء فلسفية؛ إذ اصطدم الإسلام بهذه التيارات الدينية والفلسفية القوية بعد الفتوحات الكبرى، وبعد أن أصبح العنصر العربي أقلية. يصف الجابري مدى قوة هذا الموروث القديم بالقول: «نحن إذن أمام تيار قوي من تيارات الموروث القديم كانت له قبل الإسلام وبعده، لعدة قرون، مراكز هامة في كل من مصر وسورية وفلسطين والعراق، مع امتدادات إلى فارس وخراسان. فهو يغطي إذن تلك المناطق الشاسعة التي قلنا عنها إن الموروث القديم بقي فيها يزاحم الفكر الديني

(10) المصدر نفسه، ص 131.

العربي تارة ويحاول احتواءه تارة أخرى، تيار نال من مجهودات 'التدوين'، من ترجمة وتلخيص وعرض وشرح ونشر، قسطًا كبيرًا. أما عن هوية هذا التيار، هويته الفكرية، فهو ما يطلق عليه في تاريخ الديانات وتاريخ الفلسفة اسم الهرمسية»[11].

إن ما يميز هوية هذا التيار الفكري تناقضها مع هوية الثقافة العربية الإسلامية، أي الهوية التي تشكلت إبان عصر التدوين وصاغت لنفسها منهجية عقلية تتمثل في القياس، بينما تؤسس التيارات السابقة على نوع من العرفان الذي يلغي الوسائط، ويقول بالإدراك المباشر عن طريق الاتصال بالنفس الخالدة قصد بلوغ مرحلة التطهير والخلاص. إذًا، تتعارض الهويتان في موقفهما من العقل، الأمر دعا الجابري إلى نعت العقل البياني العربي بـ«المعقول الديني» في مقابل «اللامعقول العقلي» الذي تمثله الهرمسية والأفلاطونية المحدثة وما يدور في فلكهما من علوم سرية كالسحر والتنجيم والكيمياء... إلخ. فهذه العلوم انتشرت في حقل الثقافة العربية الإسلامية انطلاقًا من مراكز علمية قوية، في مقدمها مدرسة الإسكندرية، ووجدت ترجمتها الفعلية في رسائل جابر بن حيان أو **الطب الروحاني** مع الرازي، أو رسائل إخوان الصفا على المستوى الفلسفي، أو التصورات الشيعية عن الإمامة على المستوى العقدي، أو المذاهب القائلة بالحلول وبالفناء والاتحاد على المستوى الصوفي، فيما يطلق عليه الجابري «العقل المستقيل» في الثقافة العربية الإسلامية: «هذا العقل المستقيل الذي احتل مواقع أساسية في الثقافة العربية [و] كرس في هذه الثقافة نظامًا معرفيًا.. طرح نفسه كبديل عن النظام البياني العربي، جاعلًا من المعرفة اللدنية أو العرفان بديلًا عن القياس الذي يعتمده البيان العربي»[12].

يعزو الجابري انتشار تيارات «العقل المستقيل» في المجال الثقافي الإسلامي إلى كون المعارضة، خصوصًا الشيعية منها، اتخذت من تلك التيارات «أيديولوجيا» لمواجهة دولة الخلافة السُنّية. وهكذا حدث أول اصطدام بين نظامين ثقافيين في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية: نظام العرفان من جهة، ونظام البيان من جهة أخرى.

---

(11) المصدر نفسه، ص 154-155.

(12) المصدر نفسه، ص 213.

إذا كان هذا هو السياق الذي ورد فيه العرفان، فما السياق الذي ورد فيه البرهان؟

ب- العقل في علوم الأوائل

أمام تزايد خطر المعارضة على الدولة في العصر العباسي، استشعر الخلفاء ضرورة خوض حرب ثقافية ضد من نُعتوا آنذاك بـ «الزنادقة». وأُطلق هذا اللفظ في البداية، قبل أن يتسع معناه، على الديانة المانوية التي تقول بوجود إلهين اثنين (إله الخير وإله الشر)، يُرمز إليهما بالنور والظلام. أما القاعدة التي تقوم عليها هذه الديانة فهي الغنوص الذي يشبه الوحي من حيث ارتباط الأتباع بـ «معلم» يتلقى الحقيقة مباشرة من السماء. ووجد استشعار هذا الخطر أنصع تجلياته في عهد الخليفة المأمون الذي أمر بإنشاء «بيت الحكمة»، وجلب كتب الفلسفة اليونانية، خصوصًا كتب أرسطو، قصد ترجمتها إلى اللغة العربية، بيد أن الخطر الذي كان يهدد دولة الخلافة لم يأت من المانوية فحسب، بل من التيارات «الباطنية» أيضًا التي اعتمدها غلاة الشيعة مسلكًا في التعليم. فما وجه الخطر الذي مثلته الشيعة كطائفة على دولة الخلافة السُنّية؟ يجيب الجابري: «لقد أسس الشيعة مذهبهم السياسي - الديني على القول بالوصية وعصمة الإمام، وبالتالي على وراثة النبوة، الشيء الذي يستتبع مباشرة الأحقية في 'وراثة الخلافة' (= الحكم).. لقد وجد الشيعة في الهرمسية المعين الذي لا ينضب الذي استمدوا منه فلسفتهم 'النبوية'، ولذلك كانوا «أول من تهَرمَسَ في الإسلام»، بحسب لويس ماسينيون[13].

إذًا، لمقاومة هذا الخطر المزدوج - الغنوص المانوي والعرفان الشيعي - استنجدت الدولة العباسية بالعلوم العقلية لدى الأوائل، خصوصًا منطق أرسطو، بغية امتلاك سلاح في مستوى قوة سلاح «العقل المستقيل»: إنه سلاح «العقل الكوني»، أي المنطق، وهو الخصم العنيد «للغنوص» و«للعرفان». وبعد تنصيب العقل الكوني في حقل الثقافة العربية الإسلامية بعد عملية الترجمة، وقع اللقاء أول مرة بين نظامين معرفيين مختلفين: النظام المعرفي البياني (العربي) من جهة،

(13) المصدر نفسه، ص 225-226.

والنظام المعرفي البرهاني (اليوناني) من جهة ثانية. فكيف كان حضور هذا الوافد الجديد على حقل البيان العربي؟

كان الكندي أول فيلسوف عربي تمكن من توظيف العقل اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية، فهو يعتبر بذلك أول من دشن تنصيب «العقل الكوني» وتصدى لـ«العقل المستقيل». ويظهر ذلك من خلال ردوده على المانوية، وانتقاده الكيمياء، وإبطال دعاوى تحويل المعادن، وإثبات النبوة وغيرها من واجهات الصراع آنذاك بين دولة المأمون والمعتصم والواثق (الذين عاصرهم) وتيارات «اللامعقول العقلي».

أما الفارابي فيمثل لحظة استكمال البناء العقلي - المنطقي في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فهو الذي عمل على تطويع لغة المنطق وفق مقتضيات اللسان العربي، ما سهّل مهمة تداوله عند اللاحقين عليه. وإذا كان العرب والمسلمون أطلقوا على أرسطو لقب «المعلم الأول»، فإنهم اعتبروا الفارابي «المعلم الثاني» الذي رأى في التفكير البرهاني إمكان توحيد الخطاب ومن ثم توحيد المجتمع، من خلال تجاوز خلافات المتكلمين من جهة والفوضى الفكرية السائدة في عصره الذي كان عصر تفكك السلطة المركزية. وفي سبيل توحيد المجتمع، استعان الفارابي، بحسب الجابري، بنظرية الفيض التي تعود في جذورها إلى الأفلاطونية المحدثة. وهكذا، «عمد أبو نصر [الفارابي] إلى ممارسة السياسة في الفلسفة: جمع بين أفلاطون وأرسطو من أجل إقرار وحدة العقل، وبين الملة والحكمة من أجل بناء وحدة المجتمع. ولم يكن من الممكن لعملية 'الجمع' المضاعفة هذه أن تتم بدون توظيف جوانب من الهرمسية.. وأما 'العرفان' فعلى الرغم من أن الفارابي لا يقول به كمنطلق وبداية فقد قبله كثمرة ونهاية، وذلك حينما جعل المعرفة البرهانية تنتهي، في أسمى درجاتها، إلى 'الاتصال' بـ'العقل الفعال' آخر مراتب العقول السماوية الفائضة عن السبب الأول»[14].

بيد أن محاولة الفارابي الجمع بين الفلسفة والدين من جهة، وبين البرهان والعرفان من جهة ثانية، أفضت إلى نوع من الاصطدام بين هذه النظم المعرفية

---

(14) المصدر نفسه، ص 248-249.

المتباينة على مستوى الأسس والمبادئ، حين عرفت المساجلات التي دارت بين أقطاب المدرسة البيانية والمدرسة المنطقية (النصف الأول من القرن الرابع) نوعًا من المواجهة التي كشفت نتائجها عن وجود علاقة تنابذ بين أطرافها، حيث كانت المناظرة المعروفة بين أبي سعيد السيرافي (الفقيه اللغوي) وأبي بشر مَتّى (الفيلسوف المنطقي) عنوانًا لهذا الصدام الذي شهد انتصار البيان على العرفان. وأسهب السيرافي في التدليل على أن اللغة العربية ليست في حاجة إلى منطق أرسطو، لأن اللسان العربي له منطقه الخاص المتمثل في النحو. وزدادت الهوة اتساعًا بين «البيان» و«البرهان» في أواخر القرن الرابع مع أبي سليمان المنطقي السجستاني الذي دعا إلى الفصل الواضح بين الفلسفة والدين، كما دعا إلى الفصل بين العرفان من جهة وكل من البيان والبرهان من جهة أخرى.

اتضحت في القرن الرابع الهجري مظاهر الأزمة بين النظم المعرفية الثلاث، وهي الأزمة التي نعتها الجابري بـ «أزمة الأسس». واتسع هذا الشرخ أكثر مع ابن سينا الذي ميّز بين مدرستين متباينتين: مدرسة المشرقيين ومدرسة المغربيين. ويقصد بالمشرقيين إخوان الصفا والحركة الإسماعلية بفلسفتها الباطنية، وبالمغربيين مناطقة بغداد الذي يمثلون استمرارية «بيت الحكمة» في عهد الخليفة المأمون. وكان ابن سينا ممن صرح بجلاء عن انتصاره للفلسفة المشرقية، أي للعرفان ضد البرهان. ويرى الجابري في هذا المسار الذي قطعة العقل العربي، من عصر التدوين إلى زمن ابن سينا، مسارًا «يسجل لحظة انفجار تناقض العقل العربي مع نفسه، مع طموحه وخط سيره، لحظة برز فيها واضحًا عجز العقل العربي، إلى عهده [عهد ابن سينا]، عن تحقيق قطيعة نهائية مع الهرمسية ونظامها المعرفي، نظام 'العقل المستقيل'. وسيأتي الغزالي ليقيم الدليل على ذلك ليس فقط بتقلباته وتناقضاته وأزمته الفكرية، بل أيضًا بتكريسه للهرمسية في دائرة 'البيان' ذاتها مؤسسًا بذلك أزمة العقل العربي، أزمته 'التاريخية'»[15].

تجلت أزمة العقل العربي في تداخل منظوماته المعرفية، وفي تنابذها بدلًا من تجاوز بعضها بعضًا، كي تتضح سيرورة هذا العقل التاريخية. هكذا، دخلت

(15) المصدر نفسه، ص 268.

منظوماته المعرفية في مجابهة وصلت إلى حد تكفير الفقهاءِ المتصوفةَ، وتكفير المتصوفةِ الفقهاءَ والمتكلمين والفلاسفة، وتكفير أهل السُنّة الشيعةَ والباطنية، وتكفير الشيعة الجميعَ... وهلم جرًّا. فكل جماعة تتحصن في قلعتها، وترمي القلاع الأخرى بسهام التكفير والتبديع. وهكذا انتهى العقل العربي إلى التهام نفسه، واستقال على غرار ما حدث للثقافة اليونانية في العصر الهلنستي. فهذا هو المآل الذي انتهت إليه الثقافة العربية الإسلامية في المشرق، فما كان مآل هذه الثقافة في الغرب الإسلامي؟

ج- الانتصار للبرهان ضد العرفان

رأى الجابري في ظاهرية ابن حزم مشروعًا يؤصل عملية الفصل بين نُظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، وهو الفصل الذي اتضحت معالمه في ما بعد مع ابن باجة وابن رشد بالتحديد. وربما يكون هذا الفصل إحدى علامات التميز التي شغلت الدولة الأموية في الأندلس، من أجل تكريس استقلالها عن الدولة الفاطمية في مصر والدولة العباسية في العراق. ويعني المذهب الظاهري في ما يعنيه رفض العودة إلى الباطن في تأويل النص الديني، بهدف سحب البساط من التيارات الباطنية، شيعية أكانت أم صوفية. وإذا سقط القول بالباطن سقطت معه وسائل المعرفة التي تستلزمه وتستدعيه من إلهام وكشف وتعليم. وفي هذه الحالة لن يتبقى - في نظر ابن حزم - من «طريق إلى العلم أصلًا إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل والحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس»[16]. والتمسك بالعقل والحس معناه التمسك بمبادئ البرهان، وهي المبادئ التي دفعت ابن حزم إلى إعادة تأسيس البيان العربي من جديد من خلال إبطال القول بالقياس، في الفقه أو في النحو. وكان الهدف من ذلك هو فهم النص الديني في مجاله التداولي، من دون الزج به في تعقيدات الأصوليين والنحاة على السواء. وهذا ما يفسر دعوته إلى تبني المنطق، بتعريبه وتقريبه قصد تبيئته بناءً على قاعدة العقل والحس؛ إنه مشروع طموح يتغيّا الدفاع عن العقل الكوني، في البيان كما في البرهان، مع إقصاء للعرفان.

---

(16) المصدر نفسه، ص 309.

وجد هذا المشروع الذي أعلنه ابن حزم، ترجمته الفعلية مع ابن باجة الذي عاد إلى أرسطو، لكن ليس أرسطو المنحول ولا الذي جُمع قسرًا مع أفلاطون، بل أرسطو كما نعرفه اليوم من خلال منظومته الطبيعية والمنطقية والميتافيزيقية. كما عاد ابن باجة أيضًا إلى الفارابي بوصفه شارحًا أرسطو - خصوصًا في المنطق - لا بوصفه صاحب المدينة الفاضلة أو صاحب فكرة الجمع بين رأيي الحكيمين. أما ابن سينا فسكت ابن باجة عنه، في إشارة إلى رفض فلسفته المشرقية ذات المنحى الهرمسي، بحسب الجابري.

تُوّج هذا المشروع الفلسفي في الغرب الإسلامي مع ابن رشد الذي عمل على الفصل بين البيان والبرهان، ورسم حدود كل منهما. فإذا كان الخطابان متباينين على مستوى الأسس والمبادئ، إلا أنهما يؤمان غاية واحدة هي بلوغ الحق. وهكذا استنبط ابن رشد دلائل البيان من النص الديني نفسه الذي يتمثل في دليلي العناية والاختراع بوصفهما الطريق التي دعا الشرع إلى سلوكها، على العكس ممّا يدعيه المتكلمون ومن حذا حذوهم في استدلالاتهم المعقدة التي لا يفهمها الجمهور ولا تقنع العلماء. كما عاد ابن رشد إلى النصوص الأرسطية ليرفع عنها قلق عبارة المترجمين من جهة، وليشذبها من إضافات الشرّاح والمفسرين من جهة ثانية.

كان المشروع الرشدي واعدًا بفضل رسمه خطة طريق تتمثل في ضبط حدود كل من «الحكمة والشريعة»، وبيان ما بينهما «من اتصال». غير أن هذا المشروع وجد صدى له في أوروبا اللاتينية، لا في الغرب الإسلامي الذي شهد مولده ونشأته. ففي الغرب الإسلامي، كانت مدرسة أخرى تنشر أتباعها في الأندلس، هي مدرسة ابن مسرة القرطبي التي أنتجت بدورها أعلامًا في التصوف، كان شيخهم الأكبر محيي الدين ابن عربي (القرن السادس والسابع الهجريين). وكما حصل في المشرق حيث انتصر «العقل المستقيل» في آخر الرحلة، حصل الأمر نفسه في الغرب حيث انتصر العقل نفسه. أما العقل الكوني، عقل المنطق والعلم، فهاجر إلى غرب آخر هو الغرب الأوروبي - اللاتيني، لا الغرب الإسلامي.

هكذا يختتم الجابري الجزء الأول من مشروع نقده العقل العربي، اختتامًا يشهد على الهزيمة والانتصار: انهزام البرهان وانتصار العرفان.

سواء تعلق الأمر بالهزيمة أم بالانتصار، يحمل ذلك آثارًا ظاهرة واحدة: ظاهرة استقالة العقل في الثقافة العربية الإسلامية، وهي الظاهرة التي ما زالت مستمرة إلى اليوم، المتمثلة في عدم توافر أسباب التحديث، ويأتي في مقدمة هذه الأسباب «البحث العلمي»؛ فالعلم كان الرافد الأساسي للتطور في تجارب الأمم، ويمكن الوقوف على ذلك بأيسر تأمل في تجربة الحضارتين اليونانية والأوروبية الحديثة. وإلى ذلك يعزو الجابري إخفاق استمرار التجربة الفلسفية في الشرق والغرب الإسلاميين، وربما يكون هذا ما دعاه إلى الإقدام على تحليل نُظم المعرفة الثلاث (البيان والبرهان والعرفان) في الجزء الثاني من مشروعه النقدي: **بنية العقل العربي**.

ثانيًا: بنية العقل العربي

يعود الجابري إلى تحليل نُظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية، قصد الوقوف على مكامن الخلل فيها، والتنبيه على كيفية تجاوز أعطابها.

1 - نظام البيان

يتحكم بالنظام المعرفي البياني زوجان من المفاهيم على مستوى المنهج: اللفظ/ المعنى والأصل/ الفرع. أما على مستوى الرؤية، فيتحكم به زوج آخر: الجوهر/ العرَض. أما الزوجان الأولان فعليهما يقوم القياس البياني: الأصل والفرع والحكم والعلة، وهو القياس الذي يرتب العلاقة بين الشاهد والغائب بناءً على التأويل. أما الزوج الثاني فعليه تقوم الرؤية البيانية «العالمة» التي «تعتمد التصور الذي يقدمه القرآن عن العلاقة بين الله والطبيعة والإنسان، فهي إذن رؤية دينية في جوهرها. لكن البيانيين، وبالأخص المتكلمون، أعطوا لهذه الرؤية أبعادًا ميتافيزيقية خاصة حينما راحوا يدافعون عنها بـ 'العقل' أمام خصوم الإسلام من ذوي الديانات والثقافات السابقة والمعاصرة له»[17].

---

(17) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)، ص 177.

أبدع البيانيون مقولتي «الجوهر الفرد» والأعراض التي تتغير باستمرار، من أجل تفسير «الحدوث»، أي الخلق من عدم. فلأن العالم يتكون من «جواهر فردة»، أي من أجزاء لا تتجزأ، فإن هذه الجزئيات المنفصلة بعضها عن بعض تقوم على علاقات التجاور، لا على العلاقات السببية. ويفسح القول بمثل هذا التفسير المجال أمام التدخل الإلهي في العالم، أو ما يسمى بـ «الخلق المستمر»، خلافًا لفكرة «الطبع»، أي القول بالأسباب الطبيعية التي تحكم العالم. ويتمثل أقصى ما وصل إليه التفسير البياني لعلاقة الجواهر بالأعراض في تصور المعتزلة لفكرة «التولد»، بمعنى أن الحركات الطبيعية يتولد بعضها من بعض على غرار القول بالسببية. غير أن الجابري يرى مع ذلك، أن «التولد لا يعني السببية، كما فهم كثير من الكتّاب المعاصرين، بل يعني فقط حدوث الفعل بوسائط. وعندما يستعمل المعتزلة كلمة 'سبب' في تحليلهم للتولد فهم يقصدون بها الواسطة ليس إلا، أي نفس المعنى اللغوي للكلمة وبالتالي فهم لا ينسبون التأثير لهذه الوسائط لأن التأثير عندهم لا يصدر إلا عن قادر، والقادر عندهم إما قادر بقدرة قديمة وهو الله، وإما قادر بقدرة محدثة، أحدثها فيه الله، وهو الإنسان»[18].

إذًا، سواء تعلق الأمر بالمعتزلة أم بالأشاعرة، فإن العالم بظواهره وكائناته وموجوداته لا تحكمه علاقات السببية، وإنما علاقات «التجويز» و«العادة»، ما يفتح المجال أمام احتمال خرق هذه العادة والقول بالإمكان، بدلًا من القول بالضرورة والطبع والسببية.

2- نظام العرفان

إذا وجد نظام البيان مشروعيته في اللغة والكتاب، أي في لغة العرب وفي القرآن، فإن نظام العرفان يعتبر وافدًا غريبًا على حقل الثقافة العربية الإسلامية؛ إنه «نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم، وأيضًا موقف منه، انتقل إلى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى وبكيفية خاصة في مصر وسوريا وفلسطين والعراق»[19].

(18) المصدر نفسه، ص 199.

(19) المصدر نفسه، ص 258.

وجدت التيارات العرفانية في الثقافة الإسلامية زوجًا مفاهيميًا استغلته من خلال شحنه بمضامين غنوصية وهرمسية، ألا وهو الزوج: ظاهر/ باطن الذي يقابل في النظام المعرفي البياني الزوج: اللفظ/ المعنى. كما وجدوا في هذه الثقافة زوجًا آخر هو التنزيل/ التأويل، وطابقوا بينه وبين الدلالة اللغوية من جهة، والدلالة الرمزية من جهة ثانية، الأمر الذي سمح لهم بإقامة التمييز المعروف بين الشريعة والحقيقة؛ الشريعة جاءت للعامة بينما جاءت الحقيقة للعارفين. بيد أن الحقيقة التي يقول بها المتصوفة عمومًا لا تستمد صدقها من استدلال أو قياس منطقي، بل من التجربة الباطنية، أي من «فيض الوجدان». وما دام الأمر كذلك، «فهي متقلبة بتقلبه، تارة تكون اتحادًا وتارة حلولًا وتارة فناء وتارة شهودًا». و«إذا كانت الحقيقة العرفانية عبارة عن خاطر يخطر بالنفس بمناسبة ما، فإن العلاقة بينها وبين المناسبة التي تثيرها ليست علاقة ضرورية ولا حتى منتظمة أيّ نوع من الانتظام»[20]. ويظهر ذلك أكثر ما يظهر في الزوج الذي أضافه التصوف الشيعي: النبوة/ الولاية، وهو الزوج الذي انتقل إلى التصوف الذي جاء بعده. فالنبوة بما هي وحي تخص الرسول المكلف بتبليغ الرسالة، كما تخص النبي والإمام دون تكليفهما بتبليغ أي رسالة. والشطر الثاني من الوحي أي ذاك الذي يخص النبي والإمام، هو الذي يسمى الولاية. وبما أن الولاية الصوفية مشتقة من الولاية الشيعية، فإنها تقول هي أيضًا بـ«الكرامة». والكرامة هي التوفر على قدرات خارقة (تحاكي قدرات الإمام في الغيبة والرجعة والبداء والتقية)، تسمح بالفعل في الطبيعة، والتصرف في الناموس الكوني. ولأن الولاية هي «استمرار للنبوة كوحي»، فإن الكرامة هي «استمرار للنبوة كمعجزة». ولذلك يستنتج الجابري أن «النظرية العرفانية، بمختلف صياغاتها، تكرس رؤية سحرية للعالم صميمية. ذلك أنه بمجرد ما ينتهي الموقف العرفاني بالعارف إلى اعتبار نفسه كائنًا إلهيًا، فإنه يمنح نفسه قدرة من جنس القدرة الإلهية، فلا يعود يعترف لا بقيود المكان ولا بقيود الزمان ولا بقيود الطبيعة ولا بناموس أو سُنّة من نواميس الكون وسننه»[21].

---

(20) المصدر نفسه، ص 296.

(21) المصدر نفسه، ص 390.

3- نظام البرهان

عندما انتقل النظام المعرفي البرهاني من حقل الثقافة اليونانية إلى حقل الثقافة العربية الإسلامية، لم يلجأ إلى استغلال مصطلحات البيان أو ألفاظه أو أزواجه المفهومية - على غرار ما قام به النظام العرفاني - بل إنه جاء بمفاهيمه الخاصة وبرؤيته العلمية والميتافيزيقية. كما استعان علماء البيان بالمنطق الأرسطي، وأطلقوا عليه أسماء بيانية من قبيل: محك النظر، ومعيار العلم، ومناهج الأدلة... إلخ. ويرجع الفضل إلى الفارابي والغزالي في تبيئة البرهان في حقل البيان، على الرغم من اشتهار الغزالي برده على الفلاسفة، بل وتكفيرهم في بعض المسائل. يبرز الجابري فضل الغزالي في هذا المضمار بالقول: «لعل أشهر عمل قام به الغزالي من أجل تبيئة المنطق في الحقل المعرفي البياني هو تصديره كتابه «المستصفى من علم أصول الفقه» بمقدمة في المنطق قال عنها في بدايتها إنها 'مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا'، وكان الأصوليون قبله يقدمون لمؤلفاتهم بمقدمات من علم الكلام يؤسسون بها مذهبهم الفقهي». أما في مجال علم الكلام فإن كتاب الغزالي **الاقتصاد في الاعتقاد** «هو أوسع تطبيق للقياس المنطقي»[22]. وربما تكون استعانة الغزالي بالمنطق أيضًا وراء محاولته نقض تعاليم التيارات الباطنية من غلاة الشيعة الإسماعيلية، وإبطال القول بالإمام أو المعلم عمومًا. وبذلك تحول المنطق من آلة منتجة إلى مجرد آلة شكلية، كان الغرض من توظيفها تجاوز قياس البيانيين (قياس الغائب على الشاهد) إلى قياس أرقى يمكن استخدامه كسلاح مؤثر في المعارك الأيديولوجية التي خاضها الغزالي وفق ما يذهب إليه الجابري.

لم يكن الغزالي وحده من جعل من البرهان خادمًا للبيان من خلال اعتماد المنطق الأرسطي في الفقه والكلام، بل هنا أيضًا ابن سينا الذي انفتح بدوره على قضايا علم الكلام والتصوف، فأسس بذلك «فلسفة مشرقية» تجد أركانها في مخالفة مذهب المشائين، ومسايرة مذهب الإشراقيين والإسماعيليين. أدى هذا الخلط بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، إلى تداخل النظم المعرفية

---

(22) المصدر نفسه، ص 450.

وتصادمها. ومن ثم «اختلطت المفاهيم، واشتبكت المسائل، وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة العربية الإسلامية، ما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبنينة ضرورة ملحة»[23].

ثالثًا: إعادة التأسيس بين الأمس واليوم

يبدو لنا أن القسم الرابع والأخير من كتاب بنية **العقل العربي** الذي يحمل عنوان «تفكك وإعادة تأسيس»، هو قسم مستقل بكامله عن سياق «التكوين» و«البنية» وعن المجال الذهني الذي يفكر داخله الجابري. وآية ذلك أن خاتمة الكتاب التي وضع لها عنوانًا «من أجل تدشين 'عصر تدوين' جديد»، فُصّلت على مقاس الفصل الرابع، وليست «خاتمة عامة» كما أراد لها صاحبها أن تكون. فالأمر يتعلق هنا بمسار مغاير لما انتهى إليه العقل العربي في المشرق؛ إنه مسار آخر دشنه ابن حزم من خلال مذهبه الظاهري الذي يعتبره الجابري بمنزلة «مشروع فكري فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاءً تامًا»[24]. ويقوم هذا المشروع الفكري على رفض القياس، والقول بالاستنتاج والاستقراء.

خرج هذا المشروع الطموح من القوة إلى الفعل مع ابن باجة، من خلال عودته إلى طبيعيات أرسطو بديلًا من «الفيزياء الكلامية»، كما ينعتها الجابري. وكما عاد ابن حزم إلى الأصل (النص) من خلال رفض الفروع (القياس)، عاد ابن باجة بدوره إلى النص الأرسطي (الأصل)، رافضًا بذلك إشكالات علم الكلام ومحاولات «التوفيق» بين الفلسفة والدين بالطريقة التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية في المشرق.

تُوّج هذا المشروع المغربي - الأندلسي مع ابن رشد في مجال الفلسفة، ومع الشاطبي في مجال علم أصول الفقه، ومع ابن خلدون في مجال التاريخ. أما ابن

---

(23) المصدر نفسه، ص 496.

(24) المصدر نفسه، ص 528.

رشد فعاد إلى النصوص الأرسطية في المنطق والطبيعيات والإلهيات، ليشرحها أو يلخصها بتشذيبها مما علق بها من شوائب المفسرين. كما عاد إلى النص البياني القرآني ليعتمد فيه طريقة الاستقراء الحزمية، من أجل فهم هذا النص بناءً على ظاهره. أما الشاطبي فاعتمد هو أيضًا طريقة الاستنتاج والاستقراء، وأضاف إليها مقاصد الشرع التي سبق أن قال بها ابن رشد. ويرى الشاطبي من خلال هذه المقاصد أن الشريعة تقوم على الكليات التي تعود إلى «أصول قطعية»، أو إلى «الاستقراء الكلي». وسواء تعلق الأمر بالاحتمال الأول أم الثاني، يعتبر الشاطبي أن أصول الفقه «قطعية لا ظنية».

يخلص الجابري من هذه المشروعات الطموحة التي شهدها الغرب الإسلامي إلى القول: «لقد دشن الشاطبي نقلة إيبيستيمولوجية هائلة في الفكر الأصولي البياني العربي، نقلة كانت جديرة حقًا بأن تحقق المشروع الحزمي الرشدي: تأسيس البيان على البرهان، انطلاقًا من مركز الدائرة البيانية نفسها، أي علم الشريعة. لكن النقلة التي بشّر بها الشاطبي في ميدان علم الشريعة بقيت كالنقلة التي بشّر بها ابن رشد في ميدان الحكمة من دون قابلة، من دون مستقبل، تمامًا كالنقلة التي بشّر بها ابن خلدون في ميدان ثالث بقي ينظر إليه داخل الثقافة العربية الإسلامية على أنه يقع خارج شجرة العلوم، النقلية منها والعقلية. إنه ميدان الأخبار غير الشرعية، ميدان 'فن التاريخ'»[25].

يتحسر الجابري على المآل الذي انتهت إليه تلك الاجتهادات التي بشّرت بميلاد جديد للعقل العربي؛ الاجتهادات التي أُجهضت بفعل رياح التاريخ التي هبت في اتجاه أوروبا اللاتينية: رياح التقدم العلمي التي انطفأ من جرائها «لهيب الشمعة» الذي كانت ترمز إليه مشروعات مفكري الغرب الإسلامي. وبعد أن أمست هذه المشروعات غريبة في أوطانها، «بقي العقل العربي محكومًا بنفس السلطات التي أفرزتها عملية البناء الثقافي العام التي شهدها عصر التدوين، والتي كرستها كـ 'بنية محصلة' عملية التداخل التلفيقي التي دشنها الغزالي واكتملت مع

---

(25) المصدر نفسه، ص 561.

الرازي [فخر الدين] وما زال مفعولها قائمًا إلى اليوم»[26]. وهذه البنية المحصلة المكوّنة من النظم المعرفية الثلاث، تقوم على مجموعة من السلطات التي تؤسسها: سلطة اللفظ، سلطة الأصل، سلطة التجويز.

خلاصة وتقويم

يبقى السؤال الذي يفرض نفسه في المبتدأ وفي المنتهى: ما العمل؟ هل نقطع مع جُماع هذه السلطات ونرتمي في أحضان الحداثة الغربية من دون تردد، أم نعمل على تطوير التراث الثقافي العربي الإسلامي ليتماشى مع روح هذه الحداثة نفسها؟

ينحاز الجابري إلى الاحتمال الثاني، ويعتبر أن ما بقي في تراثنا الفكري الاجتهادي قابل لأن ننتظم فيه، في عملية التجديد والتحديث المطلوبة؛ إنها تلك الجوانب التي أبرزناها في المشروع الثقافي الأندلسي[27]. إذًا لن ينقذنا إلا العمل على بعث الروح الرشدية، بوصفها تتويجًا لمشروع ابن حزم، وكذا طريقة الشاطبي وابن خلدون، ورؤيتيهما للعقيدة والتاريخ. فمشروعات هؤلاء برهنت على قدرتها على التصدي للسلطات التي تكبل العقل العربي، وعملت على تجاوزها من خلال طرح بدائل لها: بدائل تنسجم مع مقتضيات العقل الكوني في كل زمان.

بذا يظهر أن الجابري لم يكن رجل نظر بقدر ما كان رجل عمل، وحديثه عن العقل النظري - بما هو «آلية ذهنية»، أو بوصفه «ما يتبقى بعد أن ننسى كل شيء» - هو حديث نظري وُظّف لغاية محددة هي رسم خريطة طريق للخروج بحل ما لأزمة التخلف والانخراط في عصر الحداثة.

يبقى علينا، في الأخير، أن نسائل هذا الاقتراح الذي يحمل وعدًا بحل الأزمة، وهذه الخريطة التي تزعم أنها ستقود خطانا نحو التحديث والتقدم، كيف استقبل القرّاء هذا الاقتراح؟ وما المآخذ التي وُجهت إليه؟

---

(26) المصدر نفسه، ص 576-577.

(27) المصدر نفسه، ص 586.

أما من حيث الاستقبال فالمبيعات[28] تشهد على مدى الانتشار الواسع الذي عرفته كتب الجابري، ما جعل منه حقًا «نجمًا ثقافيًا» كما أشار إليه أكثر من قلم. أما من حيث النقد فراوحت المواقف بين القسوة المغالى فيها، والهدنة المباركة والمبجِّلة.

لعل أكثر الانتقادات غلوًا - في ظني - تلك التي رأت أن مشروع الجابري يقوم على رؤية «شوفينية» تنتصر للثقافة المغربية الأندلسية ضدًا على الثقافة المشرقية بناء على مفهوم «القطيعة الإبيستمولوجية» الذي عمّق الهوة بين الثقافتين إلى حد جعل إمكانية التواصل بينهما مستحيلة. بيد أن مثل هذه الانتقادات تتناسى - عن قصد أو عن غير قصد - أمرين مهمين: **أولهما** أن مسار الثقافتين المشرقية والمغربية لقي المصير نفسه، الأمر الذي يسمّيه الجابري «استقالة العقل»، حيث انتصر العرفان على البرهان هنا وهناك. **ثانيهما** أن الانتصار للثقافة المغربية - الأندلسية ليس انتصارًا لهوية مزعومة، وإنما لقيم «العقل الكوني» وفق تعبير الجابري نفسه، الأمر الذي يعيدنا إلى مقتضيات «زاوية النظر» التي أشرنا إليها في التمهيد، أي النظر إلى التخوم القصوى للفكرة العامة التي يحملها المشروع ككل. وهذه الفكرة العامة لا تأتي من الانكباب على تحليل المشروع النقدي للرجل من داخله، بل من خلال استنطاق المتن بكامله، أي بالتركيز على الأهداف التي ندب نفسه لإنجازها. فعملية التحليل من الداخل على الرغم من كونها «موضوعية» تبقى «سالبة» (أقول سالبة وليست سلبية)، ما دامت تلك العملية محدودة بحدود اللغة: الصرفية منها والإعرابية أو التركيبية، بينما تتصف عملية النظر إلى مقاصد المتن من أجل الاهتداء إلى تقمص وضعية المؤلف النفسية - رغبة في حدس ما يفكر فيه، أوفّق في ذلك أم لا - بـ «الذاتية»، لكنها تبقى على الرغم من ذلك «موجبة» (أقول موجبة وليست إيجابية).

إذا أخذنا مثل هذه المعايير في القراءة في الاعتبار - وهي معايير هيرمينوطيقية

---

(28) يشير الدكتور خير الدين حسيب إلى أن مجموع مبيعات الجابري تمثّل نحو 20 في المئة من مجموع مبيعات كتب مركز دراسات الوحدة العربية. انظر: **العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 144.

في صلبها – سيبدو كثير من الردود والانتقادات والمواخذات مصنفة، من تلقاء نفسها، ضمن العملية الأولى، أعني عملية التأويل الموسومة بـ «الموضوعية» و«السالبة». وآية ذلك أن تلك الانتقادات لا تركز إلا على التناقضات التي يشكو منها المشروع النقدي عند الجابري، ومن ثم تخلص إلى تهافته كليًا أو جزئيًا.

إذا كنا في حاجة إلى سَوق أمثلة بعينها، ربما نقف على مثال «المتخصص» في جهة ما من جهويات المعرفة التي تناولها الجابري في تحليلاته. ومن ثم يقودنا صاحب الانتقاد إلى متاهات تخصصه، ولا يخرج بقارئه من سراديب الجزئيات، فضلًا عن تسلق صرح البناء كما شُيّد في المشروع النقدي عند صاحبه. وتدخل في هذا المضمار انتقادات المتخصص بعلم الأصول (فقهًا وكلامًا) والبلاغة والنحو والمنطق والإبيستمولوجيا[29]... إلخ؛ إنها انتقادات «موضوعية» فعلًا، لكنها «سالبة» ما دامت مقيدة بسقف لا تتجاوزه: سقف التخصص الذي لا يمكن أن ينفك عن إسار اللغة المنحوتة بعناية في ذلك الميدان.

على سبيل المثال، يمكن الوقوف أيضًا على نوع من «النقد المؤسَّس»: نقد يبنيه صاحبه على أساس نظري معين. كأن يكون المنتقِد صاحب مشروع نظري ينطلق من رؤية مختلفة تمامًا، وفي هذه الحالة تُفهم انتقاداته بوصفها تعضيدًا لمشروعه الخاص وذوْدًا عنه أكثر منها دحضًا لمشروع غيره. بهذا المعنى نفهم انتقادات العروي وطه عبد الرحمن وحسن حنفي... وغيرهم، على الرغم من البون الشاسع بينهم.

أخيرًا يمكن أن نسوق مثالًا من النقد، نسمح لأنفسنا بتسميته «النقد المنفلت»، وهو نوع من النقد الذي لا تحكمه أي مرجعية، ولا يملك صاحبه مشروعًا نظريًا يقاس بالمشروعات الكبرى، سواء تلك التي تقف على أرضية التراث، أو تلك التي تقف على أرضية الحداثة، أو تلك التي توفق بينهما؛ إنه نقد متحرر من الضوابط كلها، منها ضوابط النقد ذاته. فالناقد «المنفلت» يتنفس بحرية مطلقة، ويتكلم من

---

(29) على سبيل المثال، انظر انتقادات سالم يفوت ذات النزعة الإبيستمولوجية، في: سالم يفوت، «الجانب المنهجي في كتابة الجابري،» في: مجموعة مؤلفين، **التراث والنهضة: قراءات في أعمال الجابري**، إعداد كمال عبد اللطيف (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 43.

«فيض الخاطر»، يورد أفكاره على السجيّة ويربأ بنفسه عن سجنها في قوالب معدّة سلفًا[30].

إذًا، هناك فرق بين نظر ونظر: بين نظر يحاكم المشروع من زاوية «موضوعية»، ويستخلص نتائج «واضحة للعيان»، ويفرض رؤية خاصة على الآخر، ويطلب من صاحب المشروع أن يقول ما يتوخاه صاحب الانتقاد، وبين نظر يتوق إلى الإمساك بالخيط الناظم للمشروع، من أجل الوصول إلى الغاية التي يروم تحقيقها، وكذا الفكرة التي حركت صاحبه في البداية. فبأي معنى يكون النقد وجيهًا، أي يتوخى «الموضوعية»، في الوقت الذي يكون فيه المشروع (موضوع النقد) غير مهتم بالهاجس الموضوعي أصلًا؟ بعبارة أخرى: ما العمل إذا لم يكن واردًا في ذهن صاحب المشروع المنتقَد أي نيّة لتحليل موضوعات التراث تحليلًا «موضوعيًا»؟[31].

ختم عبد الإله بلقزيز مقالته «في نقد العقل النظري: المفاهيم والفرضيات» بالقول: «إن أشاح المرء بوجهه عن بعض أحكام القيمة القاسية في حق العقل العربي، في مشروعه، فسيجد نفسه أمام مقاربة علمية غنية جدًا للعوائق

---

(30) نورد جزءًا من الفقرة التالية مثالًا على طبيعة النقد الذي نعنيه: «لقد بدت قراءة الجابري لاتاريخية، إذ هي تتغافل عن أن ابن رشد لا يمكن أن يكون معاصرًا لنا، ولا نائبًا عنا، بخاصة إذا نظرنا إلى العصر من جهة ما في لغته الإنسانية من تقدم. فنحن نحتاج إلى ابن رشد مثلما نحتاج إلى أي فيلسوف آخر، ولكن لا بغرض استدعائه لكي يقيم بيننا، فالأموات مهما بلغ تأثيرهم هم الأموات، وينبغي ألا نسمح لهم بالإمساك بتلابيبنا، كما أنه ينبغي عدم التغافل عن العصر ومكاسبه الكونية. وإذا كان الجابري يرى في ابن رشد مفتاحًا لمقاومة التعصب الديني والأصولية، فإن هذا وإن اتفقنا معه ينبغي ألا يخفي أن تلك المقاومة يجب ألا تنحصر في توظيف الرشدية، بل أن تشمل الجوانب النيرة الثاوية في الموروث العربي مشرقًا ومغربًا، وما أنجزته الفلسفة والعلوم الإنسانية على صعيد كوني». وهذا يعني أن صاحب الانتقاد تفوّق على الجابري فيما يؤاخذه عليه، أي الدعوة إلى توظيف التراث، والاستنجاد بالأموات!. انظر: فريد العليبي، «في رشديات الجابري: قراءة في القراءة،» ورقة قُدِّمَت إلى: **العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص 303.

(31) يقول كمال عبد اللطيف مثلًا: «إن قراءة الجابري للتراث ليست قراءة بريئة، وهي ليست محاولة في فهم بعض الظواهر النصية بمبضع التحليل الموضوعي الصرف. إنها عبارة عن مسعى يروم تعيين محدودية الآثار التراثية في ضوء إشكالات ومنجزات عمليات التحول الجارية في الواقع، وفي الفكر العربي». انظر: مجموعة مؤلفين، **التراث والنهضة**، ص 25.

الإبستمولوجية العديدة والمتنوعة التي منعت الثقافة العربية - قديمًا وحديثًا - من أن تتقدم وتفتح أمامها ممكنات معرفية جديدة تتخطى بها أزماتها البنيوية»[32]. ولا يملك المرء إلا تقدير هذه «المقاربة»، بغض النظر عن منتظراتها. فنحن أمام صرح كبير، أصبح بوسع الثقافة العربية أن تطل من خلاله على العصر.

---

(32) العقلانية والنهضة في مشروع محمد عابد الجابري: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص 132.

الفصل الرابع

الوظيفة البلاغية والرؤية البيانية في أعمال الجابري

محمد العمري

أولًا: البلاغة والفلسفة[1]

1 - ما البلاغة؟

لنتفق أولًا على ما نعنيه بالبلاغة، ذلك أن الصورة التي قُدّمت بها في التعليم العربي طوال القرن العشرين (في أعقاب عصور الجمود والانحطاط) جديرة أن تحول بين القارئ العربي غير المتتبع للمستجدات وما نقصده. وربما يكون هناك من استغرب مسبقًا العنوان أعلاه مستشكلًا «إقحامنا» فيلسوفًا كبيرًا، مثل الجابري، في مبحث علمي كان دائمًا على هامش المقررات الدراسية. والحال أننا نراهن على أن تساهم القراءة البلاغية في إبراز بُعدٍ مهم من أبعاد عمل الجابري لم يهتم به دارسو أعماله، كما سيأتي[2]، بل سيساهم جانب من الدراسة البلاغية في تفسير الانتشار الكبير لأعماله بين القراء العرب الذين لم يثنهم النقد العنيف الذي وجهته إليه جهات مختلفة، عن الاهتمام بها، فأعيد طبع بعضها مرات عدة[3].

إذًا، كي نتلافى سوء التفاهم المحتمل في هذا الصدد سنقوم بتقديم تعريف موجز لما نقصده بالبلاغة مع الإحالة خلال العرض على المراجع المفيدة.

---

(1) أشكر الزملاء الباحثين الذين قرأوا هذا العمل قراءة تصويب واقتراح. أخصّ بالذِّكر إدريس جبري الذي قرأه مرّتين، وأحمد وهوب، وعبد القادر بقشي، وعبد الرحيم وهابي، والحسين بنو هاشم. كما قرأه كمال عبد اللطيف الذي كان له الفضل في المشروع برمّته، وأبدى ملاحظة مهمة أُخذت في الاعتبار.

(2) لا أستحضر عملًا تناول البُعد البلاغي في أعمال الجابري، في حضوره أو غيابه، غير ما ورد من إشارات في: إدريس جبري، **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري: رؤية مختلفة**، سلسلة أكاديميات؛ 1 (بني ملال: فالية للطباعة والنشر والتوزيع، 2013)، «الديمقراطية والحاجة إلى البلاغة»، ص 253.

(3) طُبِعَ، مثلًا، كتابه: **مدخل إلى القرآن الكريم**، أربع مرات، في ثمانية أعوام (2006، 2007، 2010، 2013)، أي طبعة في كل سنتين. وتُرجمت كتبه الأساسية، في التراث والعقل والدين والسياسة، إلى الإسبانية والتركية والفرنسية والإيطالية والإنكليزية والبرتغالية واليابانية والإندونيسية.

يتسع لفظ «البلاغة» لمفهومين يتصلان وينفصلان بحسب السياقات: مفهوم إنشائي ومفهوم وصفي. وهما حاضران في أعمال الجابري بصور مختلفة ومتفاوتة.

أ - المفهوم الإنشائي[4]

ينصرف هذا المفهوم إلى النصوص المتميزة بجودتها وفاعليتها، أي بشكلها الذي يميزها من الكلام الاستعمالي العادي والعلمي التقريري. بعبارة أخرى: النصوص البليغة هي النصوص المعجبة بغرابتها (تخييل شعري)، أو الفاعلة المؤثرة بحجيتها، الواصلة بحليتها وطريقة تقديمها (تصديق خطابي وتبليغ بيداغوجي)، أي الشعر والخطابة والترسل وما تفرع عن هذه الأنماط التقليدية، أو أُضيف إليها، من أشكال سردية وحوارية وروائية ومسرحية... إلخ. فهذا «الإنشاء» هو الكلام «البليغ». والبلغاء: جمع بليغ، منشئ هذه الخطابات. وتُستعمل صفة «بليغ» للدلالة على قوة الصفة، فيقال: شاعر بليغ، وخطيب بليغ.

أما الإنشاء فيعني «الصنعة» و«الفن» و«الإبداع» والتحسين والاحتيال في التقديم. وبناءً عليه، فالبلاغة هي فن تحسين الكلام، أو تجويده (L'art de bien dire) كما هو متداول في التقليد الغربي. ومن حسن الكلام وجودته قدرته على التبليغ، أي ملاءمته أحوال المخاطبين، أي البعد البيداغوجي التعليمي، وهو مهم جدًا في عمل الجابري، كما سنبين في مكانه. فالبلاغة تعمل لحسابها في أرضها (غائية تخييلية وإقناعية)، وتصدر أدواتها (الاستعارة والتشبيه والمثال والقياس والسخرية والطباق... إلخ) إلى الخطابات العلمية أدوات بيداغوجية مساعدة في التبليغ والإفهام. وربما يبلغ تدخلها درجة تلتبس فيها بعض الأعمال التاريخية والفلسفية بالخطابات البلاغية، فتنسب إلى الأدب.

---

(4) أعدنا تعريف هذا المصطلح وتشغيله ليستجيب للنسق الجديد للبلاغة العامة، حيث يمثّل النص الجامع للنصوص المختلفة: عندنا شعر وخطابة وسرد ومسرح... إلخ، وعندنا اللفظ الذي يدلّ على هذه النصوص كلّها، وهو الإنشاء. ومنه نشتقّ «المنشئ» ليدلّ على كل من الشاعر والخطيب والروائي... إلخ، مجتمعين. إنشاء تساعد في فهم (Production) الفرنسية والإنكليزية، و(Poésis) الأرسطية. ومن دون هذا المصطلح يتعذّر الحديث عن المشترك بين الأجناس الأدبية والخطابية، أي يتعذّر الحديث عن بلاغة عامة.

ب- المفهوم الوصفي[5]

نعني به:

- العلم الذي يصف الكلام الإنشائي/ البليغ مباشرة (كما في شرح النصوص التخييلية، أو الحجاجية، أو التبليغية، وتحليلها ووضعها في سياقها لإبراز دلالاتها ومزاياها، كشروح الشعر وتفسير القرآن). وهذه بلاغة تطبيقية.

- العلم الذي يصف البلاغة التطبيقية: فيصنفها ويستنبط منها قواعد الإنشاء الموصوف، ويبني عليه نظريات (أي الحديث عن النظريات البلاغية: الكلام على الكلام). والعالم الذي يقوم بالعمل الوصفي التطبيقي والتنظيري التصنيفي هو البلاغي، أو عالم البلاغة. فهناك إذًا كلام بليغ ومنشئ بليغ ونظرية بلاغية وعالم بلاغي.

2- تقاطع البلاغة والفلسفة

حين تدخل البلاغة في حوار مع جوارها الذي يقاسمها رقعة الخطاب، وفي مقدمه الفلسفة والمنطق وعلوم اللسان، تستجمع قوتها وتستنفر طاقاتها كلها، فيتداخل مفهوما الإنشاء والوصف: تحاور وتفاوض باعتبارها «كفاءة» و«إنجازًا»، تقنيات ونظرًا، في الوقت نفسه. بهذا المعنى تفاعلت البلاغة مع الفلسفة والتبست بها في المراحل التاريخية كلها التي عرفت ازدهارًا معرفيًا وحرية فكرية، وانفصلتا في فترات الركود. فالتفاعل بين البلاغة والفلسفة علامة صحة وفأل خير عليهما.

لا يتسع المقام هنا للحديث عن الحوار الذي دار بين سقراط وأفلاطون من جهة، والخطباء الموسومين بالسفسطة من جهة ثانية، ولا عن الحيز الذي احتله فنا الشعر والخطابة (وهما جناحا البلاغة) في منظومة أرسطو. فالمفترض أن هذه الأدبيات معروفة عند البلاغيين والفلاسفة. وقد ورث الفلاسفة المسلمون هذا التفاعل بين الفلسفة والبلاغة، فأولوا كتابي أرسطو في **الخطابة** و**الشعر** اهتمامًا كبيرًا، وبلوروا من خلال قراءتيهما مفهومي التخييل الشعري والتصديق الخطابي،

---

(5) اللغة الواصفة ترجمة للكلمة المركّبة (Métalangage)، أي اللغة التي تتحدّث عن اللغة نفسها.

وانتهت العملية باعتبار البلاغة «علمًا كليًا» لعلوم الإنسان واللسان بحسب تعبير حازم القرطاجني الذي صاغ تصور الفلاسفة بشكل يستجيب للمفهوم الحديث للبلاغة[6].

بعد ذلك، عرفت البلاغة في الشرق والغرب انكماشًا كبيرًا، فانزوت في الكنائس والمساجد والزوايا وقصور الأمراء والأثرياء قبل أن تعاود التوسع والانتشار في العصر الحديث فاردة حدودها لتستوعب الأقاليم التي كانت تتقاسم السيادة عليها مع الفلسفة والمنطق والنحو... إلخ. وما عاد تداخلها مع الفلسفة عند سقراط وأرسطو والفارابي وابن رشد والسكاكي وحازم القرطاجني مجرد ذكرى للتاريخ، أو عطب في المنهج، كما تصوره نقاد الشعر في العصر الرومانسي، حيث أدت الثورة على البلاغة المختزلة إلى حصرها في الشعر الذاتي الوجداني، وفي الاستعارة بالتحديد، بل استرجعت بُعدها الحواري الذي تتقاطع فيه مع الفلسفة[7].

فضلًا عن تنظير كثير من الفلاسفة للشعر، فإن من المناطق التي قربت فيها الشقة بين البلاغة والفلسفة - في ما يهمنا الآن - منطقة البحث عن منطق للقيم الذي يشكل أساس الحجاج. يقول بيرلمان ما صورته: إن نظرية الحجاج باعتبارها علمًا يبحث في التقانات الخطابية المحدثة للإقناع، أو زيادته، والنظر في أحوال انطلاقه والآثار المترتبة عنه، «تجعلنا بموضوعها هذا نفكر في الخطابية [= بلاغة الخطابة] القديمة»[8]. يقصد ريطورية أرسطو التي ترجمت إلى العربية بلفظة «خطابة» حينًا،

---

(6) خصّصنا فصلًا كاملًا من كتابنا **البلاغة العربية أصولها وامتداداتها** لـ «القراءة العربية للبلاغة اليونانية»، تناولنا فيه التحويلات التي أجراها القارئ العربي على المفاهيم الكبرى في كتاب **فن الشعر**، وكيف حوّل كتاب **الخطابية إلى قطع غيار** لترميم كتاب الشعرية. انظر: محمد العمري، **البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها**، ط 2 (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010)، ص 217-272.

(7) يُحال هنا على دراستين رائدتين في إثارة مشكلة اختزال البلاغة وقطعها عن أصولها الغنية: **الأولى** لجرار جنيت بعنوان: «البلاغة المختزلة» «Rhétorique Restreinte»، و**الثانية** لرولان بارث بعنوان «البلاغة القديمة» «L'ancienne rhétorique». واتخذهما عدد من المجددين مدخلًا لإعادة قراءة التراث البلاغي القديم، وبعث البعد التداولي الحجاجي، وفي مقدمهم بيرلمان وتيتيكاه. انظر: «La Rhétorique restreinte,» dans: Gérard Genette, *Figures III*, collection poetique (Paris: Édition du Seuil, 1972), et Roland Barthes, «L'ancienne rhétorique [Aide-mémoire],» *Communications* (Paris), no. 16 (1970), pp. 172-223.

(8) Chaïm Perelman, *Le Champ de l'argumentation* (Bruxelles: Presses universitaires de Bruxelles, 1970), p. 1.

نظرًا إلى محتواها، و«بلاغة» أحيانًا، تبعًا لما صارت لفظة ريطوريك يترجم به على الإجمال، ونترجمها نحن «خطابية» قياسًا على «شعرية».

قام بيرلمان بمجموعة إجراءات لملاءمة خطابية أرسطو مع مفهومه للحجاج في إطار المنطق، فجرّها نحو الجدل وأبعدها عن السفسطة والمؤثرات السيكولوجية والأخلاقية، وسما بالمقام الخطابي نحو الكونية مميّزًا، بين الإقناع والتيقين (بين Persuasion وConviction). وأهمل الإلقاء (Action) لاهتمامه بالمكتوب أكثر من الشفوي[9].

عادت البلاغة، بجهد بيرلمان وبول ريكور وكيبدي فارغا وهنريش بليت وأوليفي روبول ومايير وآخرين، لتمد حدودها مستوعبة «الخطاب الاحتمالي المؤثر، أي الحواري»، أي صور التخييل (الشعري والفني) والتداول (صور الحجاج والتبليغ كلها). ومما يدخل في مجال التداول والحجاج مراعاة المقامات وأحوال المخاطبين، وهو يستوعب كل إجراء بيداغوجي[10]. وبذلك كله صارت البلاغة تتسع لكل الخطاب الاحتمالي المؤثر وهو يمتد، كما قال ريكور، بين البرهان والهذر[11].

لتليين عريكة بعض الغيورين على «الصفاء العرقي» للفلسفة نقتطف فقرة من الدرس الافتتاحي للموسم الجامعي الذي ألقاه شاييم بيرلمان منذ أكثر من ستة عقود (1952-1953) في مدرسة علوم التربية في بلجيكا بعنوان «التربية والخطابية»، قال فيها:

«قد يبدو، من الوهلة الأولى، غريبًا، بل من الشائن أن يأتي فيلسوف، عالم

(9) المصدر نفسه.

(10) عالج أوليفي روبول الطبيعة الحجاجية للعملية التعليمية في مقالة ترجمناها إلى العربية بعنوان «هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟». انظر: محمد العمري، **البلاغة الجديدة: بين التخييل والتداول** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2005)، ص 209 و213-234.

(11) لمزيد من التوضيح انظر: المصدر نفسه، الفصل الأول، ومحمد العمري، **أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة: دراسات وحوارات** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013)، الفصل الأول، حيث بلورنا الصيغة التي انتهينا إليها في تعريف البلاغة.

منطق بالخصوص، ليحدثكم عن البلاغة. تبدو هذه الأخيرة، باعتبارها صناعة حسن الكلام[12]، متعارضة مع المنطق؛ صناعة حسن التفكير[13]. فإذا كان المنطق ينعم بقدر من الاعتبار، فإن البلاغة لا قيمة لها في رأي معاصرينا؛ إنها تقرن بالأسلوب المتصنع التافه، وتحيل على 'الخطاب المزخرف' والأسماء المتكلفة التي توسم بها...». ثم يضيف، والعهدة عليه: «نحن نعتقد أن هذا الاحتقار للبلاغة غير مبرر نهائيًا، وأنه ناتج بالأساس عن الجهل وسوء الفهم»[14].

ثانيًا: الجابري من الفلسفة إلى البلاغة

على الرغم من تنوع مجالات البحث التي خاض فيها الجابري وكثرتها وتشابك أسئلتها، فإنه سهّل مهمتنا حين رسم بقلمه مسارها، وميز بين مجراها وروافدها، بين جذعها وأطرافها. فالجذع والعمود الفقري متكوّنان من رباعيتين قائمتين: **الرباعية الأولى** تناولت نقد العقل العربي، وهي معروفة، **والرباعية الثانية** اتجهت إلى «التعريف» بالقرآن الكريم و«توضيح» معانيه، وهي متجاهلة (في حكم المنبوذة) من تلامذته والمعجبين بتوجهه العقلاني (كما سجلته الرباعية الأولى)، ومثيرة لارتياب خصومه الأصوليين[15]. ويعود ذلك إلى أن الجابري خرج بالتدريج من التعاطي الفلسفي إلى التعاطي البلاغي الحجاجي مع الموضوع نفسه الذي شغله طوال حياته، وهو تصور لا يملك الصرامة العقلانية والبداهة الديكارتية اللتين هفا إليهما الجابري في الرباعية الأولى، لكنه سعى بطريقة تربوية غير مباشرة إلى خلخلة تصور مثالي بُني عبر عصور، وبُنيت عليه استراتيجيات في التدافع على المواقع ممّن يخلطون الدين بالسياسة (الدينسيين).

---

(12) «L'art de bien dire».

(13) «L'art de bien penser».

(14) شاييم بيرلمان، «التربية والخطابية،» ترجمة الحسين بنو هاشم، **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب** (الدار البيضاء)، العدد 3 (2013)، ص 151-160.

(15) ممّن استفزهم عمل الجابري في الحديث عن **القرآن الكريم** محمد عمارة، وهو أحد المدافعين عن الدولة الدينية الذين أثير اسمهم في مقتل فرج فودة بعد مناظرة بينهما في عام 1992. انظر: محمد عمارة، **رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم** (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2011).

ربط الجابري مساره بالدراسات الاستطلاعية الأولى في التراث العربي التي جمعها في كتاب **نحن والتراث**، وترك للدارسين وضع باقي مؤلفاته في الموقع الملائم حول هذا الهيكل، وهو كتاب دقيق في التعبير عن الإشكالية المطروحة: دور التراث في تقرير مصيرنا. ويصعب علينا نحن الذين واكبنا هذا المشروع أن نفكر في توجه الجابري إلى التراث من دون استحضار العمل التأسيسي الذي أنجزه برفقة أحمد السطاتي ومصطفى العمري، في تقديم الفلسفة الغربية تقديمًا علميًا وافيًا في الكتاب المدرسي الذي أنجزوه للعام الدراسي 1966/ 1967. فمن المؤكد أنه وزميليه كانوا أول المستفيدين من تلك العملية، والمتأثرين بها. أما الامتدادات، فيكفي استحضار سلسلة مواقف تجاوزت سبعين كتابًا و**مجلة فكر ونقد** التي تداخلت فيها الفلسفة والبلاغة.

رسم الجابري مساره على الصفة المذكورة في مقدمة كتابه **مدخل إلى القرآن الكريم**، رابطًا الرباعية الأولى «بالتحولات التي أعقبت هزيمة 1967»، والثانية «بالتحولات التي انطلقت مع أحداث أيلول/ سبتمبر 2001». وفي الحالتين طُرحت أسئلة تقتضي مراجعة علاقتنا بالتراث من أجل الواقع.

يمكن لكل دارس أن يستنتج من هذا التصور للمسار ما يبدو له، فحتى الباحث نفسه بقي مترددًا في حسم العلاقة بين الإنجازين. أما دارس البلاغة فلن يجد صعوبة في رصد الانتقال التدريجي للجابري من السؤال الفلسفي إلى الممارسة البلاغية، أي الانتقال من استعمال البلاغة كأداة تبليغية بيداغوجية لتقديم أسئلة فلسفية (كما في الرباعية الأولى) إلى ممارسة التحليل البلاغي، أو البلاغة التطبيقية في 90 في المئة من الرباعية الثانية.

كي يُفهم ما نقصده بالتحول من توظيف البلاغة إلى ممارستها نميز موقتًا، لغرض التوضيح فحسب، بين ثلاثة مستويات في الممارسة البلاغية:

- استعمال الأدوات البلاغية من صور (Figures) وحجج (Arguments) ومقامات ومؤثرات مختلفة في تقديم مادة معرفة: علمية أو فلسفية صرف، لتقريبها من القارئ، كما في **نقد العقل العربي**، وسيأتي بيان ذلك.

– تقديم نصوص مركبة (أو شبيهة) وشرحها بما ييسر فهمها فهمًا يعيدها إلى عصرها، وهي نصوص يتداخل فيها الموضوعي والوجداني، وهذه مرتبة نخصصها للنص القرآني لاعتبارات لا طائل من الخوض فيها.

– استعمال لغة واصفة في تحليل نصوص تخييلية أو تداولية صريحة: نقد الخطاب البلاغي.

لم يمارس الجابري الوظيفة البلاغية الشعرية والحجاجية الصرف، لأنه لم يكن في صدد نص من المخيلات والمصدقات بقواعد نقدها الخالصة، بل تعامل مع المستويين الأول والثاني.

أعتقد أن هذا التحول نحو المجال البلاغي بدأ بمجرد الخروج من الجزءين الأول والثاني من **نقد العقل العربي** (التكوين والبنية): فبقطع النظر عن صلابة الرؤية وتماسك المنظومة في العقول الثلاثة (العرفاني والبياني والبرهاني) التي يدور حولها الكتابان، فلا نقاش في أن التصنيف هنا مبني على مستوى المعقولية التي تتصاعد صلابتها من العرفان إلى البيان، ومن ثم إلى البرهان[16]. ونظرًا إلى أن البرهان لم يستعمل بمعناه المنطقي الدقيق – بحسب تصريح الباحث – بقيت هناك درجة رابعة (عليا) في سلم المعقولية، هي درجة العقل البرهاني بحق. وربما تكون الرتبة التي كان سيحتلها «الفكر العلمي» الذي فكر الجابري في تناوله بعد الانتهاء من رباعية **نقد العقل**، كما جاء في مقدمة **مدخل إلى القرآن الكريم**. وبذلك نكون في صدد سلَّم للصلابة العقلية من أربع درجات: عرفاني وبياني وبرهاني شبيه وبرهاني صميم.

إذا كانت هذه هي الدرجات الممكنة لترتيب العقول العربية معياريًا فيبقى

---

(16) عَـرَضَ كمال عبد اللطيف لسؤال الانسجام الذي يثيره صدور كتاب **العقل السياسي العربي** خارج منظومة العقول الثلاثة (العرفاني والبياني والبرهاني) المرتبة على أساس معياري، فقال: «ما يبرز جليًا، في كتاب العقل السياسي العربي، [هو] أن الباحث يتخلى عن هذه الخطاطة الثلاثية». واقترح على القارئ، البحث عن الانسجام بين الأجزاء الثلاثة الأولى من **نقد العقل العربي** في «الاستراتيجية... والمرامي القريبة والبعيدة للغايات النقدية للمشروع برمته». وبذلك تتقدّم البلاغة على النظام الداخلي للحقل المعرفي. انظر: كمال عبد اللطيف، **نقد العقل أم عقل التوافق؟: قراءة في أعمال الجابري**، سلسلة شراع؛ 3 (طنجة: دار الحوار، 1999)، ص 48.

السؤال: إلى أي من هذه العقول ينتمي العقل السياسي والعقل الأخلاقي؟ وكيف يعتبران عقلين ويعطفان في الوقت نفسه على مكونات العقل البياني؟ مع الإشارة إلى أن مقايضة العقل بالفكر لا تحل المشكل[17]؟

الواقع أن الجابري يقدم كثيرًا من المبادئ والتوضيحات التي تجعل ما تناوله في السياسة والأخلاق وجهين لعملة واحدة. فالموضوعان ينتميان إلى البحث في القيم، سواء قدمت في إطار التاريخ أم في إطار التصنيف والترتيب. وما دام ترتيب القيم هو مجال الاختلاف الذي لا مناص من حله بالحوار، وضمن بلاغة الحوار[18]، فهذا المبحث أجدر أن يكون ضمن محور البيان، أي مجال التقاطع بين البلاغة والمنطق. ففي هذا المجال بنى بيرلمان إمبراطورية «البلاغة الجديدة»، أو الخطابية الجديدة مستلهمًا خطابية أرسطو.

أما الرباعية الثانية المتعلقة بتبيين القرآن وتفهيمه، فتنتمي في 90 في المئة منها إلى البلاغة التطبيقية، وإلى شرح النصوص لغويًا وتأنيسها بسياقاتها. ولا نستثني من ذلك إلا بعض القضايا الفلسفية المتعلقة بـ «الدين» و«الله» و«النبوة»، وبعض أخبار الديانات، مما ورد في القسمين الأولين من المدخل، أو مما استطرد إليه في التعليقات.

كانت البلاغة الجديدة في بعدها التداولي أنسب لاستيعاب الاختيار الذي سار فيه الجابري، أي عقلنة الخطاب العربي من خلال نقد التراث الذي يطل بقرونه بعد كل نكبة، محاولًا ابتلاع الحاضر. ولو سلك هذه الطريق التي سار فيها بيرلمان ومناطقة القيم، في أجواء الحربين العالميتين، لأمكنه استيعاب أرسطو في بعديه النقدي البرهاني والحجاجي التداولي، بل والشعري أيضًا، ولما كان في حاجة إلى الهجوم العنيف على بلاغة ابن المقفع والكتّاب المترسلين الذين

---

(17) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: **في التعريف بالقرآن**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 14. جاء فيه: «وبعضهم اقترح كتابًا في «الفكر العلمي عند العرب» بعد أن تناولت الفكر النحوي والفقهي والبلاغي والسياسي والأخلاقي في الأجزاء السابقة».

(18) انظر: محمد العمري، **دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإعنات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002)، الفصل الأول، و Perelman, *Le Champ de l'argumentation*, L'introduction.

اتهمهم الجابري بتمرير أخلاق الطاعة عبر بلاغة الترسل، والحال أن البيئة العربية لم تكن في عصر ابن المقفع في حاجة إلى من يستورد لها قيم الطاعة، بل ما وقع هو أن ابن المقفع طوّق مطلب الطاعة بقيود لا مزيد عليها، جارًا عليه نقمة عصره وعرضه لأبشع مصير.

يبدو أن الجابري انتبه بالتدريج إلى أن العقلانية النسبية الاحتمالية الحوارية أقدر على كسر التحيز الذي يؤدي إلى الاستقطاب نتيجة عقلانية قائمة على البداهة التي تبرر الاحتماء ببداهة مناقضة مهما تكن أسسها، مثل البداهة التي يبني عليها السلفيون في إلغاء دور العقل. وبدأ الجابري يتحول نحو الاحتمالية الخطابية المحكومة بترتيب القيم عندما رأى أن مسعى النقد العقلاني لم يحل دون تحوّل عالم المنطق إلى درويش، والعالم الليبرالي إلى عبثي أو بهلوان يلبس الخرق ويقفز فوق الحواجز[19].

إن بين العقلانية المتجاهلة طاقات الإنسان ومتطلباته ومعوّقاته، واللاعقلانية التي تعمّق هذه الإعاقات لتستثمرها، ثمة منطق ترتيب القيم والأسبقيات، وهو مبحث بلاغي ومنطقي؛ إنه حلقة تقاطع البلاغة والمنطق: منطق بلاغي وبلاغة منطقية.

قبل الدخول في التفصيلات الصغيرة والأمثلة الملموسة يمكن أن ندفع بالمراهنة إلى مداها ونقول دعونا من التفصيلات، ولنأخذ ما كتبه الجابري في **فهم القرآن** بكليته، حيث سنجد مادة أولية لكتابة رواية أو سيناريو فيلم؛ ابتداء بالحرص على تسلسل الحوادث من خلال تسلسل النصوص، وتقديم السياقات بحيويتها كلها، وملء الفراغات، وتنسيق الحكايات وتدليلها. هذه مادة أولية مفتوحة للكتابة الثانية، كتابة السيناريو بمؤثراتها كلها، ومفتوحة للقراءة المكملة؛ قراءة وكتابة يقوم بها القارئ العادي الذي سيكتشف أن النص القرآني معاصر له أيضًا باعتباره مفتوحًا للقراءة بحسب السياقات: أليس هذا ما فعله الصحابة

---

(19) سجّل موقفه من هذه الظواهر في: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984)، المقدمة، ص 45.

والمفسرون؟ وهذا ما يرعب الأصوليين على بساطته. فالعمل يقول لهم: هذا ما وقع، لا ما نسجتموه[20]. فهذه الكتابة وجه لتحقيق معاصرة التراث لنفسه ولنا، وهذا وجه لأنسنة الدين ومقاومة التصنيم.

إن الحسين الذي يبكيه الشيعة اليوم، لن يعرف نفسه لو عاد إلى الحياة! وكي يعرف نفسه، ونعرفه نحن أيضًا، لا بد من أن يمر بالأمكنة نفسها التي جاء منها، ويعيش الإحراجات نفسها، ولو في رواية أو فيلم يسرد الدقائق ويحترم الوقائع. ربما أدرك الجابري أن هناك من لن يفهم إلا بـ «الخشيبات» فاستعملها، وهذا لن يجد قبولًا عند الفلاسفة الذي يفضلون استشكال ما يبدو واضحًا وبدهيًا، وهذه استراتيجيا أخرى، لكنها ليست الوحيدة.

ثالثًا: ثلاثة مداخل لبلاغة الجابري

بعد هذا التقديم العام، نرصد حضور البلاغة في عمل الجابري من ثلاثة مداخل: الوظيفة التبليغية البيداغوجية؛ البلاغة التطبيقية؛ البلاغة في نسق «العقل البياني»، أي البلاغة في إطار النظرية. وستكون قراءتنا إيجابية بناءة تبرز جوانب القوة، وتسقي البذور الواعدة، وتسائل ما تراه مثيرًا للتساؤل.

1- الوظيفة التبليغية البيداغوجية

يستحق الجابري لقب المعلم الثالث في مسار الأرسطية في العالم العربي، بعد المعلّمَين الأول والثاني: أرسطو والفارابي، بحسب ما رسخه القدماء، وذلك لسببين:

---

(20) في هذه الاستراتيجيا المضادة لـ «تصنيم الدين» وإفقاره؛ بفرض تصوّر بدوي مصنوع من الأصولية الحديثة، انخرط فقهاء مستنيرون، مثل سعد الدين الهلالي، رئيس قسم الفقه المقارن في جامعة الأزهر، الذي ألّف كتابًا تناول فيه البعد الإنساني للإسلام، وتبنّى تنويع الفتوى ووضع عددًا من الاختيارات أمام المستفتي بقطع النظر عن المذهب الذي تنتمي إليه، وترك الاختيار للمستفتي ليختار ما يناسب حالته، إلا إذا تبنّت الدولة فتوى عامة في ما هو مشترك، فحينئذٍ يجب التزام القانون. ومن هؤلاء الفقهاء المستنيرين الذين أزعجوا الأصولية عدنان إبراهيم، إمام مسجد في النمسا من أصل فلسطيني. فأنسنة الدين مهمة جدًا في المرحلة الراهنة.

- الموسوعية والشمولية الطامحة لتنسيق التراث العقلي العربي وبيان تفاعل مكوّناته العربية والإسلامية والفارسية واليونانية... إلخ، مع الإشارة إلى أن الموسوعية لا تعني الإحاطة الشاملة بالمسائل كلها، بل هي غير ممكنة إلا بنوع من الانتقائية التي تسمح ببناء نسق لا تتخرمه الاستثناءات بدرجة تخل بترابطه، لكنه انتقاء من الأصل والجوهر، لا الفروع.

- المؤهل الثاني الذي يستحق به لقب المعلم الثالث هو البعد التبليغي البيداغوجي لعمله، وهو الذي يهمنا في هذا المدخل. فعلى الرغم من النزوع النسقي الذي طبع الجزءين الأولين من رباعية **نقد العقل العربي**، فإن العمل داخل الأنساق قائم على التبسيط والتدرج في تنمية المعنى اعتمادًا على شروح وبيانات واستطرادات وتلخيصات لقضايا وأفكار إضافية مساعدة، بل لفصول ومؤلفات أحيانًا.

من المؤكد أن هذا العمل مفيد للمتعلم ومن في حكمه من الطلاب وعموم القراء الذين هم في حاجة إلى إجراءات إضافية خارج نسق تسلسل الأفكار والقضايا، تعتبر في العمل الأكاديمي الصارم تحصيل حاصل، فيوضع ما لا محيد عنه منها في الحواشي كمفاتيح شديدة الاختصار... إلخ.

من المؤكد أيضًا أن هذا المنحى كان ملائمًا لمرحلة تأسيس المدرسة، ثم الجامعة المغربية، حيث اطردت مساهمة الجابري في المستويات كلها؛ إذ لم يكن من السهل الوصول إلى كثير من الوثائق الضرورية للفهم والإقناع، فكانت أعماله مكتبة متنقلة في موضوعها. واعتمد الباحث هذه الطريقة في الكتابة عن قصد، بحيثياتها كلها منذ البداية. كما نص على ذلك في بعض المقدمات والمداخل، فنراه يقول في تقديم كتابه **العقل السياسي العربي**: «لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى». ويُرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب، أحدها سبب عام يهم كتبه كلها، والآخران يهمان بعضهما بعضًا:

- **طبيعة المتلقي** المستهدف، وهو طالب العلم ومن في حكمه (هاجس تربوي)، حيث يقول في شأن ذلك: «الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا؛ أن هذا الكتاب (**بنية العقل السياسي**) يتجه بالخطاب، مثل كتبنا الأخرى،

إلى قطاع واسع من القراء، معظمهم طلاب، أو في حكم الطلاب»[21]. ويقول في **بنية العقل العربي**: «نتوقع من القارئ غير المختص، (وهو مخاطبنا الرئيس في هذا الكتاب) أن يخرج من هذا الملخص الوجيز الذي سنخصصه للشاطبي مقتنعًا بأننا فعلًا أمام شخصية علمية في مستوى ابن رشد وابن خلدون»[22].

- **طبيعة المرحلة**، وتتميز بغياب النصوص التي تحيل عليها الموضوعات البكر التي كان رائدًا في معالجتها. فهذه النصوص ليست ضرورية للفهم فحسب، بل ضرورية أيضًا لتحقيق الموضوعية، فنراه يقول: «نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري. فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة، وتضع حدًا للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة 'على بياض' - بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في مأمن من 'إطلاق الكلام على عواهنه'، إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة، وهذا ما ليس متداولًا عندنا بعد»[23].

تدل عبارة «في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري» على معنى تبليغي خطابي، أي مراعاة حال المتلقي. وقد فعل الاستثناء («إلا إذا...») مع ابن خلدون قائلًا: «لن نكون هنا في حاجة إلى تفصيل القول في مشروعية ابن خلدون، فهو معروف. وقد كانت لنا مساهمات في التعريف به، ولذلك سنقتصر هنا على التذكير بالأساس الإبستمولوجي للمشروع الخلدوني»[24].

- **طبيعة الموضوع**، يقول في شأن بنية العقل العربي: «ليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي». والسبب في

---

(21) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، ص 51-52.

(22) لا شكّ في أن ابن خلدون يلتقي مع الشاطبي في النظر في الكليات أولًا: فهي عند الشاطبي المقاصد، وعند ابن خلدون قواعد العمران. فهما معًا سابقان على الخبر والنصوص المفردة التي يطلب منها أن تؤول في اتجاهها. فمنهج ابن خلدون يقتضي عرض الأخبار على قواعد العمران قبل فحص الرواية. انظر: محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981)، ص 552 و565.

(23) المصدر نفسه.

(24) المصدر نفسه، ص 562.

ذلك هو أن «النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة رسالة..) أو كان خطابًا أنتجه المؤرخ، أو رواية رواها المعاصر للحدث القريب منه»[25].

تلتقي هذه الحاجات الثلاث في انتمائها إلى وظيفة «التبليغ». وتوقف عندها الباحث في المقدمة، أي بعد الانتهاء من الهموم المفاهيمية، أي من الحدود والأنساق، ونسب عنصرًا منها إلى الهم التربوي (البيداغوجي، أي البلاغي). والحقيقة أنها تنتمي كلها إلى هذا الهم؛ فالوسائل المساعدة في تبليغ معطيات علمية هي كلها وسائل بلاغية. وهذا ما يقرره الناقد الأميركي تيري إيغلتون الذي استعان بصفحة من كتاب العلوم الطبيعية لتوضيح حصة العلم وحصة البلاغة. فلو كان موضوع الدرس هو الزرافة، فستكون صورة الزرافة حاضرة، وستكون هناك خطوط وألوان بحسب المستوى التدريسي. (ونضيف نحن إلى ذلك إمكان دعم الدرس بنصوص أدبية أو علمية للاستئناس والتوسع... إلخ).

المهم بالنسبة إلى الناقد المذكور هو أن كل ما زاد على المعلومات المسجلة في الكتب العلمية الأكاديمية التي يرجع إليها المتخصصون بعلم الحيوان (طبيعة تكوين الحيوان وتوالده وعيشه وأمراضه ومكان وجوده وتاريخه)، فهو بلاغة[26]. واجتهد روبول في بيان الطبيعة الحجاجية للعملية التربوية في مقالته «هل يمكن أن يوجد حجاج غير بلاغي؟»[27]. ويصدق على طريقة الكتابة عند الجابري توصيفه أسلوب كتابة الجاحظ: «ولما كان الجاحظ رجل بيان، بهذا المعنى الذي يتجه فيه الاهتمام إلى السامع والقارئ، فلقد سلك بيداغوجية بيانية في مؤلفاته، وبكيفية خاصة في كتابيه الأساسيين: **الحيوان والبيان والتبيين**، بيداغوجية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل، ولذلك نجده يلجأ، في كتابه، إلى التنويع والاستطراد قصد الترويح على السامع وشده إليه...»[28].

ما يصدق على كتابة الجاحظ من القول إنها تغني العقل، يصدق على كتابة

---

(25) المصدر نفسه.

(26) Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (London: Basil Blackwell, 1988), p. 207.

(27) انظر ترجمته إلى العربية في: العمري، **البلاغة الجديدة**، الملحق، ص 213-234.

(28) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 20.

الجابري الذي يعفي القارئ من الكثير من الجهد في فك رموز المنهج والتيه في المصطلحات، وإحضار النصوص المطلوبة. فالجابري ينثر الجواهر في ثنايا العرض والتلخيص وفي أعقابهما، جواهر ثمينة صادرة عن خبرة واسعة جعلته ينظر إلى الموضوع من شاهق، فيرى جوانبه كلها، في حين يطل كثير من منتقديه من زاوية حرجة أو من ثقب الباب. ومن أمثلة هذه النظرة الشمولية إظهاره الهم الأيديولوجي الكامن وراء اختيار الفقهاء مصطلح «القياس»، واختيار المتكلمين «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، واستعمال المتصوفة لفظ «الاعتبار» للآلية الاستكشافية نفسها[29]، حيث تغير المصطلح مع تغير زاوية النظر والاعتبار[30]، وهذا ما ينتظره السائرون في طريق العلم من «رائدهم».

في إطار هذا الهم التبليغي قدم الجابري درسًا في تاريخ البلاغة العربية عن الجاحظ وابن وهب[31]، وعن الجرجاني والسكاكي، كما قدم درسًا في التعريف بمقولات أرسطو في خمس صفحات[32]. وحين استشعر أن هذا الحديث ليس من صلب موضوع **بنية العقل العربي**، وأنه مما قد لا يحتاج إليه المتخصص، قال: «وبعد، فلم يكن هدفنا الخوض في موضوعات المنطق الأرسطي، وإنما هدفنا التمهيد لفهم تلك العبارة التي يكررها أرسطو: «لا علم إلا بالكلي». ومن هذه الدروس تلخيصه مفهوم المماثلة عند بلانشي.

يشكّل هذا المنحى البيداغوجي جزءًا من سيرة حياة الجابري في مساريه العلمي والسياسي؛ إذ مارس التعليم في مستوياته كلها، من التعليم الابتدائي إلى التكوين والتأطير الجامعي، كما مارس التأليف المدرسي البيداغوجي والمحاضرة الجامعية والبحث العلمي في أعلى مستوياته.

---

(29) المصدر نفسه، ص 146.

(30) لاحظتُ منذ مدّة، وأنا أراجع دروس بعض الأصوليين المغاربة، أنهم عالة على أعماله العلمية في الوقت الذي يغمزون ويلمزون. وهذا شأن العقلانيين العرب المسلمين مع الأصوليين من الجاحظ إلى الزمخشري إلى فرج فودة إلى الجابري، فهم يكفرون العقلانيين/ العلمانيين ويتغذون على بنات أفكارهم مقطوعة عن أنساقها وسياقاتها فرارًا من مستحقاتها.

(31) انظر أنموذج الجاحظ وابن وهب في: المصدر نفسه، ص 19-31.

(32) المصدر نفسه، ص 395-400.

مارس الجابري هذه المهمات العلمية والتعليمية بروح المناضل الديمقراطي الحداثي الذي ترقى في مدارج النضال ضمن حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ثم في امتداده الاتحاد الاشتراكي، إلى أن حاز عضوية مكتبه السياسي في وضع كان في منتهى الخطورة، في سنوات الرصاص[33]. ومعلوم أن مناضلي هذا الحزب شاركوا بفاعلية في قيادة نضال الشعب المغربي ضد الاستعمار، ثم فرض عليهم أن يستمروا عمودًا فقريًا لليسار الناشئ في النضال ضد الاستبداد. وفي أوج الأزمة مع النظام المخزني (أوائل السبعينيات) نبتت في المغرب بذرة التيار الأصولي (الدينسي الإخواني) كخصم جديد للاشتراكية والقومية، ثم للحداثة وحقوق الإنسان، محاولًا السطو على التراث الإسلامي وأدلجته بطريقة انتقائية تيسر الاستيلاء على الجماهير[34].

في هذا السياق، وفي سياق استعمال الدين من المخزن، استعمل الجابري القراءة النقدية لكسر العودة العمياء إلى التراث، ثم استعمل القراءة المبسطة لفتح عيون القراء (أشباه المثقفين) على انفتاح الدين على الإنسان ومحاورته ببساطة، فاستهدف في المرحلة الأولى الطلاب فما فوق، وفي المرحلة الثانية الجماهير المتعلمة: التلامذة فما فوق.

إن تقديم التراث تقديمًا نقديًا في مشروع الجابري ليس رفاهية علمية، أو رياضة أكاديمية، بل مسؤولية سياسية، فمن دون «التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بـ 'الأصولي' حينًا، وبالسلفي حينًا آخر...»[35]. وكذلك، فإن قراءة القرآن الكريم قراءة توضيح وتبسيط في سياقه الإنساني المفتوح ليس استراحة محارب[36]، بل هي رهان على إنقاذ شريحة من

(33) حين اعتُقِلَ أربعة من أعضاء المكتب السياسي للاتحاد الاشتراكي بسبب رفض الحزب قرار الملك الحسن الثاني قبول الاستفتاء في قضية الصحراء.

(34) انظر: الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص 8.

(35) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 566.

(36) لم أهتم بقراءة ما كتبه الجابري عن القرآن الكريم عند صدوره، لأني اعتبرته مجرّد استراحة محارب مستحقّة. وعندما بدأت بقراءته، في إطار النسق العلمي ومساره النضالي، بدأت بالتدريج بكشف قيمته ومشروعيته.

المسلمين من قراءة تنبذ الحياة رسخها الإخوان المسلمون، والجامدة على التراث التي سجن فيها السلفيون. هذا عمل بلاغي بالمعنى البسيط للبلاغة.

2- البلاغة التطبيقية

أ- خطته في التفسير

اعتمد الجابري في تقريب القرآن على إجراءين متميزين من جهة، ومتداخلين من جهة:

- **الإجراء الأول نظري تاريخي**: التعريف بالقرآن الكريم، وتناول فيه السياقات الكبرى، والقضايا العامة. ففي مقدمة السياقات وضع القرآن في لحظة محددة من تاريخ الأديان، وفي مقدمة القضايا العامة سيرورة تلقي القرآن وتدوينه. وهذا الإجراء هو الذي أثار كثيرًا من الاعتراضات والنقد.

- **الإجراء الثاني تطبيقي**: تفسير آيات القرآن الكريم وفق الخطوات الآتية:

• ترتيب السور ترتيبًا تاريخيًا يجعلها مرتبطة بأحوال نزولها وتلقيها.

• شرح الكلمات والتراكيب التي قدّر حاجة الجمهور المستهدف إلى شرحها. وربما يكون الغرض من الشرح ملء فراغات ناتجة من الحذف من دون الدخول في تفسير بلاغة الحذف، حيث الغرض محدود في الفهم.

• تقديم خلاصات واستنتاجات مما يمكن إدراجه في النقد التيمي. ومهد لهذه العملية بإدراج مراحل الدعوة تحت تيمات، منها: «المرحلة الأولى: النبوة والربوبية والألوهية»؛ «المرحلة الثانية: البعث والجزاء ومشاهد القيامة»... إلخ.

هذا جهد أولي في سبيل عقلنة تلقي القرآن؛ إذ ألفَ الناسُ أن يلووا ألسنتَهم بالقرآن من دون التفكير في المعاني المتلاحقة، لذلك لم يكن يتجاوز شفاههم وحناجرهم أحيانًا.

على الرغم من عدم خوض الجابري في القضايا النظرية المتعلقة بأجناس

الخطاب البليغ ومكوّناته الأساسية، أو الخاصة بكل جنس من أجناسه، فإنه أحس بالحاجة إلى التنبيه على خصوصية النص القرآني باعتباره نصًا له بُعدين: بُعد إيماني مطلق لا تاريخي، وبُعد إنساني نسبي. ونظرًا إلى أن الغرض من تحليل نصوص القرآن الكريم هو جعله معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا في الوقت نفسه، كان من اللازم فتح حوار بين النص وتاريخه.

لتحقيق هذا الغرض، اقترح الجابري ترتيب القرآن بحسب النزول، حتى يتيسر تفسير التاريخي النسبي بأسباب نزوله، أما المطلق اللاتاريخي فيفسر بقصد الشارع من القرآن ككل[37]. وتقوم هذه القراءة التاريخية المقاصدية على تفريقه بين كلام الله المطلق والقرآن العربي المبين الذي لا يمكن تفهمه إلا في أشراطه اللغوية. وهكذا، فبالحديث عن السياق العام والخاص، وعن البناء اللغوي تجمعت لدينا مكونات التحليل البلاغي للنص الشرعي[38].

سبق أن اقترحتُ - في إطار توسيع مجال البلاغة - هيكلًا عامًا لتحليل الخطاب الشرعي بعنوان «التحليل النسقي للنص الشرعي». يُبنى هذا النسق على أساسين: السياق والبناء اللغوي. ويُقسم السياق إلى «سياق أكبر»، وهو القصد والغرض من الدعوة. وتنضبط له النصوص المفردة كلها بوجه من التأويل، فأي التباس أو اختلاف بين النصوص يحاكم إلى هذا المقصد الأعلى باعتباره دستورًا. وتحت هذا السياق الأكبر يوجد «سياق أصغر»، يتعلق بتفاعل النصوص التي تعالج كل قضية على حدة تجاورًا وتعاقبًا، حيث يغلب بعضها على بعض، أو يرجح، بما يتلاءم مع السياق الأكبر (مثل قضية الميراث وقضية تحريم الخمر، وقضية الرق). أما اللغة فتعالج في مستويات الحقيقة والمجاز بمعناه الواسع، أي كل خروج عن المعيار[39]. وهكذا نلاحظ أن مدخل الجابري إلى فهم القرآن مدخل بلاغي مكتمل نظريًا قبل الخوض في «التفسير».

---

(37) الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص 29.

(38) المصدر نفسه، ص 26-27.

(39) قدّمنا هذا المقترح في ندوة «بلاغة الخطاب الديني» التي نظّمتها وحدة البلاغة في كلية الآداب، في تطوان، يومي 13 و14 أيار/ مايو 2014 تكريمًا لمحمد الولي.

ب- قضايا بلاغية عامة

بناءً على ما تقدم، مارس الجابري تحليل النصوص البليغة: التوجيهية والدعوية والتشريعية، وحاول استخلاص دلالاتها ومواطن حجيتها، ونقد سندها أحيانًا اعتمادًا على بنيتها البلاغية في مكوّناتها السياقية والتركيبية. واعتمد في ذلك على خبرته الفلسفية النقدية، وعلى الاحتكاك القوي بالتراث العربي، ولا سيما الشروح والتفاسير، فهي مليئة بالتخريجات البلاغية، وفي مقدم التفسيرات البلاغية **الكشاف** للزمخشري؛ وإذ لا يسعف المقام في إبراز حضور هذا البعد في أعماله كلها - وليس ذلك هدفنا في الأساس - فيمكن للدارس أن يركز نظره على أنموذجين بارزين: **أولهما** تحليله الرسائل السياسية والأخلاقية التي دبجها الكتاب في العصر الأموي (ولا سيما عبد الحميد الكاتب وابن المقفع)، **وثانيهما** تفسيره القرآن الكريم الذي يدل عنوانه على الغرض التبليغي منه: **فهم القرآن الكريم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**، أي التوضيح من أجل الفهم.

نكتفي هنا بأنموذجين يظهران مدى استفادته من قضايا مركزية في البلاغة من دون معالجة نظرية: **أولاهما**: حجية الصورة البلاغية، **والثانية**: نقد الوثيقة بلاغيًا.

(1) حجية الصورة البلاغية

من القضايا التي عالجتها «البلاغة الجديدة» قضية حجية الصورة وصورية الحجة. والمقصود بذلك أن الصور المرصودة في الأساس للتخييل الشعري (مثل الاستعارة والسخرية والتمثيل قصيرًا وممتدًا، والتجنيس والمقابلة... إلخ، وما تركب منها من أساليب) تؤدي كلها دور التهييئ للإقناع، أي توجد الأجواء الملائمة له، في حين يؤدي بعضها دورًا إقناعيًا مباشرًا، منه السخرية والاستعارة والمقابلات والتمثيل. واجتهد رواد «البلاغة الجديدة» وشرّاحهم في فحص هذه الصور وبيان كيفية تحوّلها إلى حجج[40]. وفي هذا الإطار وقف الجابري عند ظاهرتين أسلوبيتين كبيرتين: الترسل في الخطاب السياسي؛ وحجية القصص القرآني.

(40) انظر مناقشة هذه القضية في: العمري، **البلاغة الجديدة**، الفصل الأول. ويمكن الرجوع إلى:
Olivier Reboul, «La Figure et l'argument,» dans: Michel Meyer (éd.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986),

وقد ترجمه الباحث.

(أ) الترسل في الخطاب السياسي

الترسل هو الاسم الذي أعطي لكتابة الرسائل التي تطورت في العصر الأموي بشكل حوّلها من المكاتبات النفعية البسيطة التي يكتبها كل من يحسن القراءة والكتابة، إلى منتوج إنشائي له أدبياته والمتخصصون به الذين يحتلون به المراتب العالية في الدولة، ويكونون فئة لها اعتبار. وليس الجانب الإنشائي هو الذي كان يخول كاتب الإنشاء مكانته، بل تساهم في ذلك المعرفة بشؤون الدولة وتصرفات شؤونها مما يفتقر إليه الحكام[41]. وتوسعت حرفة الكتابة وتميز أصحابها وصارت لها متطلبات علمية وأخلاقية. وذلك ما حمل ابن المقفع على توجيه رسالته المشهورة **الكتاب**، حيث رسم طريق النجاح في هذه الحرفة الجديدة وبين المزالق التي تحفّها.

إن ما يهمنا هنا هو أن الجابري حمل المسؤولية كاملة للترسل في ترسيخ قيم الطاعة، معنونًا الفصل الخامس من كتاب **العقل السياسي العربي**: «الترسل أول تأليف في الأخلاق، والطاعة أولى القيم!».

المقصود بهذا العنوان هو أن التأليف في الأخلاق لم يكن بلغة العلم التقريرية المحايدة المدعمة بحجج «عقلية»، بل كان عن طريق كتابة الرسائل التي صارت تحل محل الخطابة حين مال عصرها الذهبي إلى الأفول مع أفول عصر الأحزاب السياسية التي أنتجت أقوى خطاب شفوي سجالي في تاريخ العرب. وكانت الخطابة قد اعتمدت بدورها على الترغيب والترهيب.

تحدث الجابري في هذا الفصل عن تلازم ما سمّاه «أدب اللسان» و«أدب النفس». وقصد بأدب اللسان بلاغة «الترسل» الذي حمل قيمة أخلاقية جديدة، اعتبرها الباحث دخيلة، وهي قيمة الطاعة وأخلاق الطاعة.

المهم في هذا المقام هو تركيزه على الدور الذي أدته صور الأسلوب حين

---

(41) لأخذ فكرة عن نشأة الكتابة في عصر الخطابة انظر: محمد العمري، **في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية**، ط 2 (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002)، الملحق المخصص بنشأة الكتابة.

حلت، في نظره، محل «التبرير الديني والبرهان العقلي»[42]. ومن المفيد أن نقتطف فقرة كاملة هنا تنقل المقصود بأمانة لدقة المسألة:

«لم يكن العصر الأموي عصر خطابة فحسب، بل لقد شهد هذا العصر أيضًا، خاصة في أواخره، ظاهرة 'أدبية' جديدة كان لها شأنها، هي الأخرى، في تكريس قيم معينة. نقصد بذلك ما يسمى في الكتب الأدبية بـ 'الترسل'. لقد كانت رسائل ملوك بني أمية، خاصة منهم المتأخرين، من أهم الوسائل التي استعملوها في نشر القيم التي كانت تخدمهم، قيم الطاعة خاصة... ولم يكن تأثيرها مقصورًا على ما تتضمنه من أخبار وتوجيهات وأوامر مباشرة، بل كان جانب 'الترسل' فيها أبلغ في نشر قيم بعينها. والترسل صيغة تفيد معنى التكلف. فإذا كان موضوع الرسالة هو إصدار 'أمر'، لا يحتاج إلى أكثر من بضع جمل أو فقرات باللغة العادية، فإن الترسل هو صياغة ذلك 'الأمر' في نص بلاغي ترصف فيه الجمل والعبارات رصفًا، وتتزاحم فيه الاستشهادات بالقرآن والحديث وغيرهما من الموروث العربي والإسلامي في قالب، بل قوالب لغوية يراد لها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي».

«ومما يضفي على هذا النوع من 'الخطاب' أهمية خاصة، بالنسبة لموضوعنا، هو أنه سرعان ما أصبح طريقة في كتابة الرسائل الرسمية (والوصايا والعهود) تتعلم وتقلد، ومن ثمة يعاد إنتاجها عبر العصور... ومن هنا سيكون 'الترسل' أول صيغة من صيغ التأليف في 'الأخلاق' في الثقافة العربية الإسلامية»[43].

إن الحكم على نص ما بالتكلف يقتضي إثبات عدم ملاءمة شكله المقام الذي دبج فيه والقصد المتوخى منه. فصيغة «الأمر»، مثلًا، تتحدد بطبيعة المأمور وعلاقته بالآمر: قد يكون متمردًا، أو معاندًا، أو غافلًا، أو حبيبًا، أو ابنًا مقربًا أو عاقًا... إلخ، ولكل من هذه الأحوال شكل يلائمه. ربما تكفي بضع كلمات مع خادم أو جندي تكون ذاته وكينونته في مستوى الصفر بالنسبة إلى سيده أو قائده

---

(42) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 133.

(43) المصدر نفسه، ص 133.

العسكري. فهنا ربما تكون درجة الصفر التي ينزاح عنها الأمر بحسب الأحوال. والقصد يناقش في إطار تطور الأساليب من الشفوية إلى الكتابية، وفي معرفة أحوال التلقي في ذلك العصر. كما أن الحديث عن الزخم اللفظي الموحي بالتكلف يقتضي أكاديميًا تفسير الدور الذي كان يؤديه إنشاء مناقض في بنيته، مماثل في وظيفته، وهو «التوقيعات» الشبيهة بالرسائل البرقية. وكانت لها مكانة بلاغية لا تقل عن مكانة الرسائل.

(ب) حجية القصص القرآني

من المعلوم أن «المثال» بمعناه الواسع، أي بكل صيغه، ولا سيما منه ذلك الذي يعيد الماضي على الحاضر لاستخلاص العبرة، يعتبر الوسيلة الإقناعية الأولى في الخطابية المشورية/ السياسية كما صاغها أرسطو، وهو نوع من المماثلة التي تطرق إليها الجابري عرضًا حين لخص تصور روبير بلانشي، معتبرًا القياس الخطابي تماثلًا ضعيفًا لأنه قائم على تماثل الأجزاء[44]. ويفهم من الأهمية التي صار يوليها هذا القياس أنه أعاد النظر في تصوره الذي كان محكومًا بسلمية العقلانية في بنية الخطاب.

يقول الجابري في تبرير اعتماد تاريخ نزول سور القرآن: «إن اعتمادنا ترتيب النزول - وليس ترتيب المصحف - في تتبع قصص القرآن قد مكننا من إبراز وظيفة هذه القصص كوسيلة وسلاح للدعوة المحمدية في مواجهة خصومها»[45]. ونبّه على أن القرآن يكيف القصص لتلائم الغرض الحجاجي منها، من دون اهتمام بنسقها الأصلي المحايث لحياة أصحابها. يقول: «وبما أن القرآن يستعمل القص لأهداف الدعوة، وليس من أجل القص في ذاته، فإن قصصه، على الرغم من أنها قصص أنبياء فعلًا، فإن حكيه لا يخضع لمسار حياة الأنبياء الذين يورد قصصهم، بل يعرض في كل مرة ما يناسب الدعوة في مرحلة من المراحل. القصص القرآني هو نوع من ضرب المثل، والمثل لا يضرب لذاته ولا من أجل ذاته، بل من أجل

---

(44) الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 388.

(45) «في التعريف بالقرآن،» في: الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ص 16.

البيان، من أجل العبرة، من أجل البرهنة على صحة القضية التي يستشهد فيها بالمثل»[46].

شرح الجابري هذه الوظيفة الحجاجية شرحًا بلاغيًا مدعمًا بأمثلة لا مزيد عليها. فمرد حجية قصص الأنبياء (كما هي حال قصص الجنة والنار «القيامة لم تقم بعد») إلى الصورة المستقرة في الأذهان، لا إلى الواقع التاريخي: «مرجع الصدق فيه مخيال المستمع ومعهوده. فإذا كنا نعجب بمثل وننفعل له فهو صادق بالنسبة إلينا»[47]، أي بقطع النظر عن الواقع.

خاض الجابري هنا بحسه الفلسفي البلاغي في قضية من القضايا البلاغية الدقيقة التي أثارها اللغويون البلاغيون في أول بحثهم في انسجام النص القرآني بتخريج مجازه وتأنيس غريبه، كما أثارتها الشعرية الحديثة من خلال أمثلة حديثة أثارها أصحاب المجاز والغريب في تخريج آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**طلعها كأنه رؤوس الشياطين**﴾ [الصافات، 65]؛ فقالوا إن المشبه به هنا ليس واقعًا معلومًا، إنما هو ما تشكل في النفس نتيجة الحديث عن الشياطين. وعالجها منظرو الشعرية الحديثة لتفسير تشبيهات الشعر الرمزي والسريالي حيث تتجاوب الحواس والهواجس ويكون المشبه به نفسيًا، وقدموا أمثلة لرسوخ الصورة الذهنية والاستمرار في استعمالها والانفعال بها على الرغم من تكشّف الحقيقة الواقعية التي تختفي وراءها، أي ظهور المشبه به على خلاف المتخيل، أو على نقيضه. وأجلى مثال لذلك التمادي في تشبيه الوجه الحسن بالقمر على الرغم من الاطلاع على حقيقة وجهه البركاني الأجرب المحروق[48]. فالصورة الذهنية تفعل فعلها، بحسب الأحوال، بقطع النظر عن الواقع المعاين أو الحقيقة التاريخية.

---

(46) المصدر نفسه، ص 257_258.

(47) المصدر نفسه، ص 258.

(48) انظر اجتهاد الفراء في: العمري، **البلاغة العربية**، ص 109-118. انظر أيضًا: جان كوهن، **بنية اللغة الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، المعرفة الأدبية (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986)، ص 38 وما بعدها.

سيكون من المفيد في هذا المنحى في التحليل إعادة عجز عمل الجابري على صدره: إعادة النظر في نسق العقل البياني من جهة، والمخاطب المستهدف في المرحلتين: مرحلة العقول المثقفة، من جهة، ومرحلة الجماهير المفتقرة إلى حد أدنى من المعرفة من جهة ثانية.

(2) نقد الوثيقة بلاغيًا

مارس الجابري أحيانًا التحليل والتأويل البلاغيين لتقويم حجية الأخبار، وفاعلية الأساليب، في تزييف الحقائق، أو تقرير الوقائع، معتمدًا آليات بلاغية لها مرجعها وخلفياتها النظرية. فمن ذلك تعليقه على الأخبار والأحاديث المتنبئة بفتح بلاد فارس والروم قبل خروج العرب من جزيرتهم حاملين راية الدعوة الإسلامية. فأورد في مستهل كتابه **العقل السياسي العربي** أخبارًا وأحاديث من هذا القبيل منسوبة إلى الرسول، ثم علق عليها بقوله:

«يجوز أن تكون الروايات التي دونت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدولة المحمدية من منظور ما حققته عندما تحولت إلى دولة. والحديث عن الماضي أو بصيغة الماضي، ما حصل في الماضي، نوع من 'التجوز' سائد في بلاغة العرب»[49].

هذا اجتهاد بلاغي، بل هو أساس التخييل السردي عند إيزر، أحد رواد جمالية التلقي. والملائم في تأويله هنا ما سميناه، في مناسبة سابقة، أسطرة الاستعارة، أي تحويل حالة من المشابهة (تقديرها: «يبدو كما لو...») إلى حكاية تدّعي الوقوع الحقيقي[50]. وإنما يكون ذلك بحسب الخطوتين التاليتين:

- عجبًا! يبدو كما لو أن الدعوة المحمدية قامت من أجل السيطرة على بلاد فارس والروم.

---

(49) الجابري، **العقل السياسي العربي**، ص 60.

(50) لتوضيح هذه الآلية البلاغية المعرفية لطلاب تحليل الخطاب بكلية الآداب بالرباط حلّلنا (أوساط العقد الأول من من هذا القرن) قصة اكتشاف الخمر، كما وَرَدَت في حلبة الكمية. ونسجت انطلاقًا من الأحوال التي تعرض لشارب الخمر. انظر: العمري، **البلاغة الجديدة**، ص 183-196. وفي هذا المرجع مثال آخر عنوانه: هدية الحمار (ص 196-200). وهما مبنيّتان على أساس: يبدو كما لو وقع! ثم يقال: وقع بالفعل.

- ثم يأتي من يضفي على الشبه مزيدًا من الواقعية بابتداع شواهد وأخبار، أو بنسج حكايات بشخصيات حقيقية أو متخيلة، أو مركبة من الحقيقة والخيال.

ثمة صيغة أخرى قصدية يستغل فيها من له غرض في ذلك الملابسات المسعفة فيصنع أسطورة، وهذا كثير في الشائعات السياسية. ويبدو أن الحديث التالي ينتمي إلى هذه الخانة: «الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم تكون ملكًا بعد ذلك». فيبدو أن هذا الحديث نتج من جمع مدة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وهي ثلاثون سنة إلا شهورًا، تكملها فترة خلافة الحسن التي كانت نحو خمسة شهور.

هذا الحديث مرصود، في الأغلب لتقديم حجة على شرعية التحول الذي وقع في الحكم وقتها. ومكمن حجة من صنعوا هذا الخبر أو روجوه في القول: ما دام الرسول يعلم أن ما وقع مقدّر من عند الله من دون أن يدعو إلى التحوط منه أو محاربته فهو مشروع، حتى لو كان شرًا لا بد منه. وكان بنو أمية يتمسكون بالتفويض الإلهي في إطار هذا المنطق نفسه. ويُروى أن معاوية قال لمنافسيه من قريش: «إن لم أكن خيرًا منكم فأنا خير لكم». وإنما صار هذا الحديث شاهد إدانة بعد ظهور السلفية الحديثة التي اعتبرت ما جاء من نظم الحكم بعد الخروج من الجزيرة العربية (وما رافق ذلك من خلاف مذهبي) خروجًا عن منهج النبوة.

من الأحاديث التي تفسر بفرضية «يبدو كما لو» الحديث الذي يدّعي أن الرسول تحدث عن الخوارج، وقال إنهم سيخرجون من الدين كما يخرج السهم من الرمية، «يدعون إلى كتاب الله وليسوا منه في شيء». فهو حديث يصف ما وقع بالفعل، لكنه لم يـرد أن يكتفي بـ «يبدو كما لو»، فتجاوزه إلى ادعاء النبوّة.

المؤكد أن الكشف عن هذه الآليات الخطابية النقدية يحرر الأذهان من كثير من الأساطير والخرافات التي يرددها الحشويون المصنمون من دون تفكير مستغلين سذاجة شرائح واسعة من الجمهور.

3 - البلاغة في نسق «العقل البياني»

بيّنا في المدخلين السابقين كيف استفاد الجابري، أكثر من أي فيلسوف عربي حديث، من البلاغة في توصيل خطابه الفلسفي إلى المثقفين في المرحلة الأولى

المنطقية الإبيستمولوجية (طلاب فما فوق)، وإلى الجمهور العام في المرحلة الثانية القرآنية (تلامذة فما فوق). والقليل من الدارسين فهم هذه الاستراتيجيا العلمية النضالية وقدّرها. ومن هذا القليل نور الدين أفاية الذي توج الحديث عن خبرة الجابري التراثية والحديثة وانخراطه في العمل التعليمي والصحافي والسياسي بقوله: «من هنا انشغاله المتواصل بالقضايا البيداغوجية والتربوية. فالجابري، حتى وإن تعرض لأكثر المنظومات والمؤلفات الفكرية تعقيدًا وصعوبة، فإنها تتحول، بواسطة أسلوبه السلس، وهاجسه التربوي إلى نصوص قابلة للفهم والاستيعاب...»[51].

نعود الآن إلى مساءلة البلاغة عن مدى ارتياحها للرفقة التي اختارها الجابري في بداية مشواره القرائي النقدي للتراث العربي من منظور عقلاني ديكارتي[52]. ولا شك في أن من حق من شاء أن يعتبر كلامنا متعسفًا من حيث الانطلاق من مفهوم للبلاغة لم ينطلق منه الجابري، وأن يتساءل: أي المفهومين أحق أن يتحدث باسم البلاغة ويحدد رفقتها؟ وإذا لم يستطع القارئ أن يحسم في هذا الأمر فسنكون وضعنا تصورنا إلى جانب تصور الجابري. ومن شأن هذين التصورين أن يغنيا تصور الطالب فما فوق، كما أراد الجابري.

جعل الجابري البلاغة شريكًا للنحو، وعلم الكلام والأصول في بناء «العقل البياني» ملتمسًا أصل هذا «البيان» ومنطلقه في أصول الفقه، ثم في البلاغة كما «هـفا» إليها الجاحظ في مشروع **البيان والتبيين**. ولا شك في أن العمل النسقي الطموح الذي رامه كان يفترض وجود أنساق مكتملة لهذه العلوم الأربعة تضمن أن يكون اللقاء بين جواهرها لا هوامشها. والحال أن البلاغة كانت في تخلف أفقدها جوهرها وديناميتها، وما عاد ظاهرًا على سطح بركتها الراكدة غير جانب من هيكلها الغارق تحت طمي عصور الانحطاط الذي استطاع أن يحجب قامة

---

(51) محمد نور الدين أفاية، «ما بين العقل وتعقل النقد، أو رهان المتخيل عند الجابري،» في: **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**، إشراف وتقديم محمد الداهي (الرباط: منشورات دار التوحيدي، 2012)، ص 21-28.

(52) لا نريد أن نخوض في مدى انسجام الرؤية العامة لنسق العقول، ولا مدى انسجام أي عقل من داخله، هذا متروك للفلاسفة. ما يهمنا نحن هو اختبار مدى ارتياح موكلتنا (البلاغة) داخل الجوار الذي اختاره لها الجابري.

بطول وعرض قامة حازم القرطاجني[53]. ولا شك في أن الجابري لو وجد بين يديه الخريطة التي أعدنا رسمها للبلاغة العربية (في ضوء ما رسم للبلاغة الغربية التي تقاطعت معها في محطات)، والتعريف الجامع الذي اقترحناه لها أثار أسئلة أخرى غير التي يمكن طرحها على البلاغة المأسورة خارج عاصمتها، كما انتهت إليه مع السكاكي وشراحه. فهناك فرق بين بلاغة كانت تتغذى من الفلسفة والنحو، بمفهومهما الواسع، وتمدهما بالأجوبة، وبين بلاغة فقدت أهليتها وصارت أسيرة لديهما، ينطقانها بما يحلو لهما. ولذلك قال حازم بوسع المرء أن يحصل قدرًا من المعرفة من كل علم في وقت وجيز، بخلاف البلاغة التي لا يستطيع المرء أن يبدي فيها رأيًا صائبًا قبل أن يفني العمـر في النظر في قضاياها، وسد ثغراتها. وهذا شأن الطب أيضًا، فهو أكثر التخصصات طلبًا للزمن، لافتقاره، هو الآخر، إلى علوم كثيرة[54].

يحس المتخصص بالبلاغة أن لـزّها في قرن مع النحو، وقد انزاحت عنه لحظة تكونه، لاختلاف طبيعة المجالين، ومع الفقه الذي يعتبر على مدى التاريخ خصمها اللدود الذي يأكل من زادها ويسبها، ومع علم الكلام الذي يتنكر لروحها

(53) سمّينا هذه البلاغة «البلاغة المأسورة» في: العمري، **أسئلة البلاغة**، ص 147-152، وكان جيرار جنيت قد سمّى البلاغة الغربية الموازية لها «البلاغة المختزلة» (Rhétorique Restreinte)، وقد تحدثنا في كتاب **البلاغة الجديدة**، عن «تحنيط البلاغة». انظر: العمري، **البلاغة الجديدة**، ص 58-61.

(54) من القضايا التي تحسن مراجعتها وتدقيقها ربطه عمل الجرجاني في الأسرار والدلائل بقضية اللفظ والمعنى، واعتبار عمل الجرجاني فيهما عملًا في نظرية «النظم». يقول الجابري في هذا الصدد: «يمكن اعتبار نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني المتوفى 471هـ والتي عرضها في كتابيه: **دلائل الإعجاز**، و**أسرار البلاغة**، وبصورة خاصة في الأول منهما، يمكن اعتبارها تتويجًا لمناقشات واسعة متشعبة حول الإشكاليات التي يطرحها الزوج: اللفظ والمعنى». انظر: الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 75.

ذلك أن معنى اللفظ تغير من الأسرار (حيث كان يعني الأصوات) إلى الدلائل (حيث صار يعني صورة المعنى، أي الاستعارة والمجاز والكناية). وعلى الرغم من أن الجرجاني ألحق مادة الأسرار بالدلائل، وأعطاها مكانًا فيه، فإن تعريفه للنظم لا ينطبق على مادة الأسرار، وهذا ما فهمه قراؤه بعده، خصوصًا السكاكي الذي بلور مادة الدلائل في ما سماه «علم المعاني»، وبلور مادة الأسرار في ما سماه «علم البيان»، وما لم يدخل في نسق العلمين اعتبره محسنات زائدة، وحشره تحت عنوان «علم البديع»، البديع هنا بمعنى الحلية. لمزيد من الاطلاع على استراتيجية الكتابين وخلفياتهما الفكرية والعقدية انظر: العمري، **البلاغة العربية**، ص 321-394.

(يجر عليها مشكلات لا قبل لها بها كما سيأتي)... من أجل البرهنة على معاقلة تقاس بمدى برهانيتها، يعتبر إقحامًا لها في مأزقين:

- جمعها مع نظم من طبيعة/ طبائع مغايرة: مثل النحو الذي انزاحت عنه، وصارت تعتبره مجرد أرضية تنشط فوقها، كما تنشط فوق الموسيقى (العروض والإلقاء) والتشكيل (الإخراج البصري).

- فرض مستوى من المعاقلة على البلاغة يرسم حدودًا صارمة بينها وبين العرفان، في حين أن هذه الحدود متراخية شديدة الالتباس (عاد في آخر الفصل وتحدث عن التداخل، لكن ما وقع قد وقع) كما في الرسم الآتي:

البرهان	البلاغة الاحتمال/ الادعاء			العرفان (الهذيان)
	التداول الحجاج التصديق(!)	تداخل التداول والتخييل	التخييل التوهيم الكذب(!)	

إن مفهوم الادعاء مهم في بيان العلاقة بين الصدق والكذب في البلاغة، فالاحتمال فيها يقوم على: ادعاء الصدق مع احتمال الكذب (في الخطابة)، وادعاء الكذب مع احتمال الصدق (في الشعر)[55]، وحين يستوي الاحتمالان نقع في منطقة التقاطع وهي منطقة واسعة كما قال روبول[56].

يترتب عن التوجيه الذي اختاره الجابري أن تكون البلاغة، باعتبارها جزءًا من العقل البياني، نتاج البداوة في جوهرها، والحال أن جوهر البلاغة العربية لا يختلف عن جوهر البلاغة عند الأمم كلها، أو أكثرها، كما قال ابن رشد في تلخيصه فن الشعر. أما ما يتغير فهو التجليات التي تفصح فيها البلاغة عن نفسها (الشعر

---

(55) انظر: Michel Meyer, «Conclusion: Ya-t-il un fondement possible à l'unité de la rhétorique?,» dans: Michel Meyer et Alain Lempereur (eds.), *Figures et conflits rhétoriques* (Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990).

(56) انظر عرض رأيه في: العمري، **البلاغة الجديدة**، ص 22-27. والإحالة إلى دراسته: Reboul, «La Figure et l'argument».

[غنائي، وملحمي...] والخطابة والخرافات والمسرحيات والحوار والحجاج والمشاورات والمفاوضات والمناظرات والمرافعات والسرود... إلخ)[57].

بيّنا كيف اجتهد فلاسفة العرب في تأويل البلاغة الأرسطية في قراءتهم كتابيه: **الشعر والخطابة**؛ وكيف انتهى ابن رشد إلى مفهوم مولد مفسر للشعرية لا تسمو عليه نظرية الانزياح الحديثة إلا في التأطير النظري، وتوسيع مجال التطبيق. كما تحدث من خلال خطابية أرسطو عن عمود الخطابة على مثال عمود الشعر الذي شغل نقاد الشعر العربي.

بناءً عليه، إن الأثر الوحيد للصحراء والبداوة، بالنسبة إلى البلاغة، قد يتجلى في الشكل، في غلبة الأشكال الشفوية المسعفة للذاكرة بموسيقاها وإيجازها، أو في طابعها الحكائي العجائبي.

لذلك، أدخل استخلاص الرؤية البيانية من الذرية والانفصالية التي تهيمن على رمال الصحراء[58]، في الخيال العلمي الذي يثير السؤال وينتظر الجواب الذي ربما يكون من زاوية أخرى. وسبق أن فسر المستشرقون عدم ظهور ملاحم بمعناها الدقيق في البيئة العربية الصحراوية بانكشافها نتيجة غياب الغابات والجبال والضباب؛ لذا، يبدو شرط الاختبارية وقابلية التفنيد بعيدي المنال في هذا الشأن.

لو أدخل الباحث بلاغة أرسطو وقراءتها العربية في الحسبان، ولو نظر في الجناح الثاني للبلاغة العربية الذي مثله حازم القرطاجني، فربما طرحت أمامه أسئلة غير التي طرحتها قراءة البلاغيين التقليديين للبلاغة العربية.

الأجدر في نظرنا من هذا التفسير الذري الفزيائي غير القابل للاختبار اعتماد تفسير طبيعي بيئي؛ يتمثل في صعوبة تحقيق تكتل بشري كبير في الصحراء، حيث لا توجد مصادر مائية سطحية قوية تساعد الإنسان في مقاومة الحرارة الحارقة. ففي التكتلات البشرية الكبيرة ظهرت الحاجات، وتلاقحت القرائح، وتعاضد

---

(57) إن رحلة **كليلة ودمنة** من الهندية إلى الفارسية إلى العربية، ومن ثم إلى ثقافات العالم كلها، لا تحتاج إلى تعليق لبيان كونية الجوهر البلاغي.

(58) انظر: الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 245-246.

الفكر المجرد مع الوسيلة التكنولوجية المجسدة في إنتاج معرفة جديدة. فالذي يظهر لا جدوى التيه والضياع الفكري/ الذهني الذي يميل إليه الإنسان في لحظات الجمود ليس الأفكار المجردة، مهما تكن منطقية، بل هو منطق التكنولوجيا التي لا تكشف أسرارها إلا للعقل المتفاعل مع الطبيعة مباشرة. وهذا سر سخرية الناس اليوم من التناقض الذي يعيش فيه الأصوليون الذين تركوا وسائل النقل «الأصيلة» وركبوا منتوجات «الحداثة الكافرة» مبتلعين كبرياءهم: لا تحرجهم أفكارهم بل تحرجهم مراكبهم التي يصنعها أعداؤهم.

من مؤشرات عدم الانسجام بين مكونات «العقل البياني» ما يلاحظه القارئ أن مع التقدم في طرح إشكالات البيان تتقدم أصول الفقه لتصبح المخاطب الوحيد، وحين فحص تجربة ابن حزم وابن رشد وابن خلدون في ما سمّاه «بناء البيان على البرهان»، اختفت البلاغة نهائيًا[59]. وأعتقد أن الجابري لو استحضر حازم القرطاجني لأضافه إلى هذه المجموعة المحددة على أسس برهانية... إلخ، بالمفهوم الخاص الذي حدده للبرهان في مطلع الفصل المخصص له، حيث لا يعني اليقين المبني على مسلّمات بديهية أو مقدمات مبرهن عنها[60].

رابعًا: أنموذج لغربة البلاغة داخل «العقل البياني»

يبدو إقناع البلاغة بالزواج من علم الكلام صعبًا، إلا إذا كانت معاقة. فعلم الكلام يتعسف حين يحمل البلاغة ما لا يتسع له منطقها: فحين يقحم المتكلمون أنفسهم في قضايا علمية تؤول الكلمة الفصل فيها إلى التشريح وعلم الأعصاب، مثل تحديد مكان وجود العقل: أهو في القلب أم في الدماغ؟ معتمدين في ذلك على مؤشرات سطحية غير دقيقة، أو على نصوص دينية لها أكثر من تأويل، إنما يقومون بتحويل الاحتمال البلاغي إلى «أسطورة» تلبس لباس العلم. فالبليغ (ربما يكون شاعرًا أو إنسانًا عاديًا) يلاحظ مرافقة حركة عضلة القلب لتغير الأفكار

---

(59) المصدر نفسه، ص 562-563.

(60) لهذا اقترحنا، في مكان آخر من هذا البحث، إضافة طبقة رابعة لبناية العقل عند الجابري خاصة بالبرهان بمعناه المنطقي الصارم القائم على مسلّمات يقينية.

والأحوال النفسية فيشبه قائلًا: يبدو كما لو أن العقل مستقر في القلب! فيأتي «المتكلم» فيقول: العقل يوجد في القلب؛ بدليل حركته في أثناء التفكير وما يرافقه من انفعال.

إن البلاغة بريئة من هذا الخطأ العلمي الذي يسجل قطعًا في صحيفة «المتكلم» والفقيه بعده، لأنها تشير إلى الاتجاه، ولا تسير فيه. فصيغة «يبدو كما لو..» آلية تخييلية، لا مقدمة برهانية صلبة. والتحول من هذا الاحتمال إلى «الاعتقاد» أو «اليقين» ليس مهمة البلاغي، بل هي مغامرة المؤسطر والكاهن والمتصوف المجذوب... إلخ من جهة، والعالم الفاحص الذي يثبت ويدحض بالاستقراء والتجربة والاستنباط، من جهة ثانية. فما يبدأ باستعارة (بمعناها الواسع) ربما يتحول إلى أسطورة، أو يتحول إلى معادلة رياضية، بحسب ما يتيحه السياق العلمي للعصر من إمكانات: البلاغة موقع بين العلم والأسطورة.

البلاغة تشير إلى طريق محتملة؛ إن سار فيها العالم وتوصل إلى نتيجة صفقت له، وإن أخطأ التقدير بقيت في حل من نتيجته.

لذلك، لا علاقة لها بما خاض فيه المتكلمون من دون أسلحة كقضية مكان العقل، فهذه القضية ليست مرتبطة بالبنية العقلية لشعب من الشعوب، وُجد في الصحراء العارية المفتتة أم في الغابات الاستوائية أم في الجبال المكسوة بالثلوج، بل علاقتها بالأدوات العلمية والمتاحة للمحلل. فالقاضي عبد الجبار ليس عالم تشريح حتى نبحث عنده عن جواب لمسألة تشريحية، كما أن أرسطو لم يكن يملك أدوات النظر في المحيط الخارجي للأرض، لذلك كانت تخميناته، وما بنى عليه من تخمينات معاصريه، قائمة على افتراضات وأوهام. وهنا يلتقي الآتي من الصحراء والآتي من الغابات والجبال في البناء على أوهام. وذلك كله يعود عند البلاغي إلى الاحتمال.

إن البلاغة بمفهومها الحديث الملتبس بالفلسفة، في مواقع مختلفة، ستحس بشيء من الضيم حين تعلم أن فيلسوفًا كبيرًا وضعها، في بداية مساره، في خانة واحدة مع جيرانها المفتقرين إليها، المستعيرين أدواتها (مثل الفقه وعلم الكلام)، أو مع جذورها التي انفصلت عنها، وتميزت بمفارقتها (مثل النحو)... كما تستغرب ما عابه

عليها من انطلاقها حرة في مراتع شبابها (السياسة والأخلاق). لكنها ستكون سعيدة حين تعلم أن سحرها ما انفك يغري فيلسوف المغرب مسايرًا لنضجه، واكتمال أدواته، حتى وقع في غرامها، فصار يأتيها خفية من ضرتها، ثم تزوجها وأخلص عشرتها حتى قضى الله أمرًا كان مفعولًا.

المراجع

1- العربية

أفاية، محمد نور الدين. «ما بين العقل وتعقل النقد، أو رهان المتخيل عند الجابري». في: **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**. إشراف وتقديم محمد الداهي. الرباط: منشورات دار التوحيدي، 2012.

بليت، هنريش. **البلاغة والأسلوبية: نحو نموذج سيميائي لتحليل النص**. ترجمة محمد العمري. ط2. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1999.

بيرلمان، شاييم. «التربية والخطابية.» ترجمة الحسين بنو هاشم. **مجلة البلاغة وتحليل الخطاب** (الدار البيضاء): العدد 3، 2013.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1981.

______. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، 1984.

______. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.

______. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. **فهم القرآن الكريم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول: القسم الأول**. ط4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

______. **مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن**. ط4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

جبري، إدريس. **سؤال الحداثة في الخطاب الفلسفي لمحمد عابد الجابري: رؤية مختلفة**. بني ملال: منشورات فالية للطباعة والنشر والتوزيع، 2013. (سلسلة أكاديميات؛ 1)

عبد اللطيف، كمال. **نقد العقل أم عقل التوافق؟: قراءة في أعمال الجابري**. طنجة: دار الحوار، 1999. (سلسلة شراع؛ 3)

عمارة، محمد. **رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم**. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

العمري، محمد. **أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة: دراسات وحوارات**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013.

______. **البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2005.

______. **البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها**. ط 2. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010.

______. **دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإعنات والمغالطة: مساهمة في تخليق الخطاب السياسي**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002.

______. **في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية**. ط 2. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2002.

القرطاجني، حازم. **منهاج البلغاء**. تحقيق محمد الحبيب بلخوجة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

كوهن، جان. **بنية اللغة الشعرية**. ترجمة محمد الولي ومحمد العمري. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986. (المعرفة الأدبية)

المصباحي، محمد. «من أجل عصر تدوين عربي جديد». في: **التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**. إشراف وتقديم محمد الداهي. الرباط: منشورات دار التوحيدي، 2012.

2 - الأجنبية

Barthes, Roland, «L'Ancienne rhétorique [Aide-mémoire].» *Communication* (Paris): no. 16, 1970.

Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. London: Basil Blackwell, 1988.

Genette, Gérard. «Rhétorique et enseignement.» dans: *Figure II*. Paris: Édition du Seuil, 1969.

________. «La Rhétorique restreinte.» dans: *Figure III*. Paris: Édition du Seuil, 1972. (Collection poetique)

Meyer, Michel. «Conclusion: Ya-t-il un fondement possible à l'unité de la rhétorique?.» dans: Michel Meyer et Alain Lempereur (eds.). *Figures et conflits rhétoriques*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990.

________. *Questions de rhétorique: Langage, raison et séduction*. Paris: La librairie générale de France, livre de poche, 1993.

Perelman, Chaim. *Le Champs de l'argumentation*. Bruxelles: Presses universitaires de Bruxelles, 1970.

________. *L'Empire rhétorique, rhétorique de l'argumentaion*. Paris: Librairie philosophique, j. Vrin, 1977.

________ et Olbrechts-Tyteca. *Traité de l'argumentation: La Nouvelle rhétorique*. 5ème éd. Bruxelles: [n. pb.], 2000.

Reboul, Olivier. «La Figure et l'argument.» dans: Michel Meyer, ed. *De la métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l' Université de Bruxelles, 1986. (Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres)

________. *La Rhétorique*. Paris: PUF,1984. (Que sais-je?)

Ricœur, Paul. «Rhétorique, Poétique, Herméneutique.» dans: Michel Meyer, ed. *De la métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986. (Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres)

Varga, Kibédi. «Rhétorique et production.» dans: Marc Angenot [et.al]. *Théorie de la littérature*. Paris: PUF, 1989.

الفصل الخامس

الجابري والقرآن الكريم: تجديد داخل التقليد

سعيد شبار

لا يمكن أن نتحدث عن أي عمل من أعمال الجابري من دون أن نبدأ بالقضية المنهجية رؤية وتصورًا ومخططًا وآليات... وحتى إذا أردنا تجاهل الأمر والدخول مباشرة إلى الموضوع، فإنه يردّنا دائمًا بقوة وإصرار إلى أن نفهم عنه أولًا ما يريد قوله وكيفية ذلك، خصوصًا في مقدمات الكتب ومداخلها. فإذا سلّمنا بهذا الأمر لزم أن نبدأه من حيث يجب البدء، لا كما اتفق من أي كتاب.

إن المحدد المنهجي العام الذي ما فتئ الجابري ينوّه به ويحيل إليه، خصوصًا في قضايا الاشتغال بالتراث، هو ما ذكره بالتحديد في كتابه **نحن والتراث** الذي دشن به محطة جديدة من الكتابة والتأليف. وفي كل محطة من المحطات التالية يكون التكييف والملاءمة المنهجية مع الموضوع المدروس وفق الرؤية والتصور الكلي المحدد.

كنت أتوق إلى الكتابة عن الجابري شيئًا، ولا زلت أحتفظ بحوار علمي مطول معه في شأن قضايا عدة، فلما كلمني كمال عبد اللطيف في الأمر، صادف ذلك في نفسي رغبة، فلم أتردد في الاستجابة على الرغم من ضائقة في الوقت، خصوصًا أن الموضوع الذي أسند إلي الحديث فيه هو عمل الجابري الأخير عن **القرآن الكريم**، فخضت المغامرة ولو في اللحظات الأخيرة من الفترة المحددة. فالشكر موصول إلى عبد اللطيف على هذا الحفز والتشجيع، وأرجو أن أفي ببعض البيان والتوضيح لعمل عميق، كان خلاصة خبرة وسياحة طويلة للجابري فحصًا ونقدًا للنصوص ومناهج العلوم في «قارة التراث»، وظفت على درجة كبيرة من الدقة والإتقان في قارة أخرى هي «قارة الوحي»، بيانًا وتوضيحًا وبناءً واستنتاجًا ونقدًا ومراجعة للتراث المنجز عنها، إلى درجة يمكن القول معها إننا أمام نوع مختلف من النظر إلى الوحي ضمن «مشاريع القراءات الجديدة» التي نحا معظمها إلى الخلط بين الوحي والتراث، بل إلى اعتبار الوحي معطىً تاريخيًا وثقافيًا تكوّن

ضمن صيرورة التداول التاريخي للحوادث، وحتى من اعتبره «معطى منزّلًا» فإنه يفقد عنده خصائص التنزيل فور دخوله حيز التداول والصيرورة، ليلتحق بالفهم والإنجاز البشري والتأثر بمعطيات المحيط.

إن التمييز بين الوحي والتراث هنا قائم على أساس اعتبار أن الوحي معطى منزّلًا يجب التعامل معه وفق مقتضيات التنزيل ابتداء، ما دام يقع خارج الإمكان البشري والصيرورة التاريخية، يصنعهما ولا يصنعانه، وعلى أساس أن التداول يبقى مؤطرًا، تقويمًا وإرشادًا، بأصل حاكم ومرجع مسدد، وهو مجال النقد والإبداع والمراجعة والتقويم. فثمة فرق كبير في مجال الأديان خصوصًا، بين تجاوز المرجعية المعيارية - أي «النصوص المؤسسة»، حين يعمد إلى سحب القداسة عنها وجعلها جزءًا من التراث والتاريخ، حيث يُفقد مرجع ومعيار التقويم تبعًا لذلك، وتحل محله سلطة جديدة مقدسة تحاول القيام بدوره سواء تجلت في «أنا» متضخمة زائفة، أم في «آخر» مختلف له مسار آخر من التكون والتكوين، كان ضحية التحريف الذي أسقط القداسة، وضحية الاستبداد الذي حل محلها - والمرجعية المعيارية المتجاوزة التي تمارس دور التقويم للتداول وللتجارب باستمرار، سواء ذلك الذي يتم باسمها أم الذي يتم خارجها بحكم قدرتها الاستيعابية تبعًا لإنسانية وكونية معايير التقويم ومنظومة القيم التي تحملها.

نحن أمام أنموذج مختلف من القراءة للتراث أمام تعدد «مشاريع القراءات الجديدة للتراث»، جعلت منه ساحة تجارب لمناهج مستعارة تسقط عليه إسقاطًا، ترى فيه ما تريد لا ما هو كائن فيه. وبعضها يسفه كل شيء فيه مهما بدا له من إبداع وتجديد وغنى وتنوع، بل تفوق على نماذجها المستعارة. فمن الدعوة إلى القطيعة النهائية معه باعتباره ماضيًا ما عادت له صلاحية الاستمرار في الحاضر بل المستقبل، إلى التبشير بالالتحاق بتراث الغير باعتبار أن تراثها يقدم إمكانات النهوض والتقدم والتحديث كلها، إلى المقاربة التفاضلية بين مكوناته والمنظور التجزيئي الانتقائي لعناصره... بحسب ميول «القارئين» وأيديولوجياتهم.

ذلك ما جعل الجابري يفرد القضية المنهجية في مجال التراث خصوصًا بنظر خاص، صاحَبَهُ طوال مساره البحثي في المشروعات المختلفة، حيث كانت

تطبيقاته فيها تسفر على الدوام عن نتائج جديدة ومميزة، غالبًا ما تكون محل إجماع أو قبول بين التيارات والتوجهات الفكرية المختلفة، لطابعها الذاتي المُشبع بقيم الهوية والتراث من جهة والمنفتح على مناهج الآخرين ونماذجهم يستفيد ويستعير منها بوعي. ونراه يستند إلى الماضي والتاريخ من أجل الحاضر والمستقبل، كما ينفتح ويستعير من الآخر من أجلهما أيضًا، حريصًا في ذلك إلى أبعد حد على التحقق بشرط «الموضوعية» وشرط «الاستمرارية».

إن للكاتب عمومًا، في الجانب المنهجي الذي سنبسط القول فيه لاحقًا، قدرة كبيرة على التأصيل وبناء الموقف أو الاختيار والتصور، بشكل يجعل عملية الاعتراض عليه صعبة ومعقدة تستلزم جهدًا مضاعفًا. كما له قدرة كبيرة كذلك على تركيب الوقائع والعناصر والجمع بينها واستثمارها، وعرضها بشكل يجلي الحدث والصورة ويزيل عنهما كل ضبابية وغموض، ما يجعلها أكثر قدرة على الإقناع والتفسير، إضافة إلى مزايا أخرى عدة سنعرض بعضها لاحقًا.

يبقى اشتغال الجابري على القرآن الكريم تعريفًا وتفسيرًا، آخر أعماله المنجزة، حيث استوت عدته المنهجية واختبرت في مشروع وازن قبله غير بعيد عن القرآن والتراث.. مشروع **نقد العقل العربي** والكتب الموازية له. وهو بعدها أقدر وأمكن منه قبلها، ذلك كما قال: «إنني الآن - بعد الخلاص من أجزاء «نقد العقل العربي» الأربعة - أجد نفسي أقدر على التعامل مع مفاتيح هذا الباب (باب القرآن تعريفًا وفهمًا) مني لو فعلت ذلك قبل»[1].

كما يبقى تحريك الوحي والتنزيل المرتبط بالسيرة النبوية في مجال التراث مراجعة وتقويمًا، مساهمة في حركة التجديد للكيان الفكري والثقافي للأمة بعد عصور من الجمود والتقليد. وكما قال عنها في خاتمة «التعريف بالقرآن»: كانت استراتيجيتنا وستبقى، تقديم قراءات لموروثنا الثقافي تفسح المجال لعملية التجديد من الداخل، العملية التي هي وحدها القادرة على إتاحة الفرصة لنا بإعادة

---

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: **الجزء الأول: في التعريف بالقرآن** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006)، ص 7.

البناء. فعلًا العملية طويلة وشاقة، لكنها جادة: ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ**﴾[2].

سنحرص في عرضنا هذا العمل على إبراز أهم قضاياه ومباحثه والمنهج أو المناهج المتوسل بها في ذلك، مع التعقيب والملاحظة متى دعت الضرورة لذلك، هذا على أننا نظرنا في معظم الآراء والانتقادات التي وجهت إليه، فلم نقتنع بمعظمها لأنها كانت من قبيل ما سمّاه الكاتب بـ «الأفكار المتلقاة» التي تعوق صاحبها عن المعرفة، وذلك حينما تنطلق من مسبقات جاهزة وأحكام قبلية توجه حركة «النقد» للأسف. حتى إن بعضها لا يكلف نفسه عناء التعرف إلى مراد الباحث وفكرته، فيبادر بالاتهام أولًا ثم التبرير ثانيًا، وقليل منها كان مناقشًا بمنهج وتصور يعرض وجهًا آخر للقضية أو اختيارًا من الاختيارات الممكنة والمتداولة، وأقل منه مواطن قصور وهفوات يمكن الاستدراك على الكاتب فيها. لهذا سنضع تلك الاعتراضات «بين قوسين» جانبًا - تمامًا كما فعل الجابري مع «الموروث حول القرآن»- لا نغفلها عند الحاجة إليها، لكن لا توجه عملنا ولا تؤثر فيه. وسنفسح المجال أكثر للكاتب للتعبير عن نفسه بنفسه، كما فسح هو المجال لنصوص القرآن للتعبير عن نفسها بنفسها باعتبارها أكثر بيانًا وأبلغ تأثيرًا في قارئها ومتلقيها.

أولًا: قضايا في الرؤية والمنهج العام

تحتل القضية المنهجية مكانة مهمة في أعمال الجابري، تصدر عن رؤية مؤطرة وموجهة تحدد معالمه الأساسية على الأقل. فهل البحث إلا منهج ورؤية، كما يوضحه الجابري بجلاء منذ العمل التأسيسي الأول في هذا الاتجاه، **نحن والتراث**، حيث يقول: «كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد، إما صراحة وإما ضمنًا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالًا سليمًا مثمرًا.

---

(2) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية 17.
انظر: الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 396.

الرؤية تؤطر المنهج، تحدد أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها»[3].

أما أخطر شيء يضر بالبحث ويخل بمقتضياته العلمية، فعدم اتضاح الرؤية وعدم اطراد المنهج. إذ إن الرؤية المبصرة بمجال الاشتغال إشكالات وقضايا، منطلقات وأهداف، تاريخ خاص وعام، مؤثرات ذاتية وخارجية، امتدادات في الماضي والحاضر والمستقبل... إلخ، حيث يكون الأمر أشبه بورش بناء يحتاج إلى تهيئة قبلية وتصريفية للرؤية على مستوى التطبيق والتنزيل، وحيث ينبغي أن تتكامل وتتضافر عناصره لتحقيق المقاصد والغايات أو النتائج المرجوة منه.

لقائلٍ أن يقول: كل مشروع قراءة له رؤية ومنهج! نقول نعم، لكن ثمة فرقًا كبيرًا بين الرؤى والمناهج، والحسم في ذلك يكون بالنتائج والآثار في الفكر والواقع؛ إذ انزوت «مشاريع» كثيرة إلى الظل، فيها جهد من غير شك، لكنها في تقديرنا لم تتحقق بالوضوح الكافي رؤيةً، ولا بالاطراد والنسقية الكافية منهجًا. والوعي بمناطق القصور فيها شيء مهم للباحث في سياق التراكم والترشيد المعرفيين في مجال البحث.

كان التنبيه من الكاتب إلى الخلل المشترك الذي وقع فيه كثير من الدراسات أو «القراءات» وإن تباينت وجهات نظرها واختلفت مرجعياتها، وهو كونها «قراءات كلها سلفية»، حيث «أصبح المستقبل يقرأ بواسطة الماضي، لكن لا الماضي الذي كان بالفعل، بل 'الماضي كما ينبغي أن يكون'، وبما أن هذا الأخير لم يتحقق إلا على صعيد الوجدان، صعيد الحلم، فإن صورة 'المستقبل الآتي' ضلت هي نفسها 'صورة المستقبل الماضي'»[4]. ومن ثم كان نقده للسلفيات المختلفة: السلفية الدينية والسلفية الليبرالية والسلفية الماركسية. فالأولى «تصدر من منظور ديني للتاريخ» وهي «لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأن التراث يكرر

(3) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 4 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 26.

(4) المصدر نفسه، ص 13.

نفسه»[5]. والثانية ينظر بموجبها «الليبرالي العربي إلى التراث الإسلامي من الحاضر الذي يحياه، حاضر الغرب الأوربي. فيقرؤه قراءة أورباوية النزعة. أي ينظر إليه من منظور مرجعية أوربية». إنها «سلفية استشراقية تقدم نفسها كقراءة علمية»[6]. والثالثة تتعلق بـ «الفكر اليساري العربي المعاصر [الذي] لا يتبنى.. المنهج الجدلي كمنهج 'للتطبيق'، بل يتبناه كـ 'منهج مطبق'. وهكذا فالتراث العربي الإسلامي 'يجب' أن يكون: انعكاسًا للصراع الطبقي من جهة، وميدانًا للصراع بين 'المادية' و'المثالية' من جهة أخرى»[7].

إن ما يجمع بين هذه القراءات الثلاث «من الناحية الابستمولوجية - أي من ناحية 'طريقة التفكير' التي تعتمدها كل منها - هو وقوعها جميعًا تحت طائلة آفتين: آفة في المنهج وآفة في الرؤية. فمن ناحية المنهج تفتقد هذه القراءات إلى الحد الأدنى من الموضوعية. ومن ناحية الرؤية تعاني كلها من غياب النظرة التاريخية»[8]. فـ «اللاتاريخية والافتقار إلى الموضوعية ظاهرتان متداخلتان تلازمان كل فكر يئن تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها. الفكر الذي لا يستطيع الاستقلال بنفسه، فيلجأ إلى تعويض هذا النقص بجعل موضوعاته تنوب عنه في الحكم على بعضها، هنا تذوب الذات في الموضوع، وينوب الموضوع عن الذات التي يتوارى ما تبقى منها بعيدًا إلى الوراء، بحثًا عن سلف تتكئ عليه لترد الاعتبار إلى نفسها من خلاله وبواسطته (...) والفكر العربي الحديث والمعاصر من هذا القبيل ولذلك كان معظمه سلفي النزعة والميول، وإنما الفرق بين اتجاهاته وتياراته هو في نوع 'السلف' الذي يتحصن به كل منها»[9].

ينتقد الجابري على المستوى المنهجي دائمًا آفة لاحقة ومتممة لسابقاتها، وهي كون القراءات الثلاث، وما في معناها، «مؤسسة على طريقة واحدة في التفكير، الطريقة التي سمّاها الباحثون العرب القدامى بـ 'قياس الغائب على

(5) المصدر نفسه، ص 13.
(6) المصدر نفسه، ص 14.
(7) المصدر نفسه، ص 15.
(8) المصدر نفسه، ص 16.
(9) المصدر نفسه، ص 16.

الشاهد' (...) [فـ] هناك دومًا 'شاهد' يقاس عليه 'الغائب'. الغائب هنا هو 'المستقبل' كما ينشده أو يتصوره كل من هذه الاتجاهات. أما الشاهد فهو بالنسبة لكل اتجاه الشق الأول من السؤال الذي يطرحه..»[10]. وهكذا تحول «قياس الغائب على الشاهد» الطريقة العملية التي كانت الأساس المنطقي - المنهجي الذي قامت عليه العلوم العربية الإسلامية إلى قياس لـ «الجديد» على «القديم»، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على «اكتشاف» قديم يقاس عليه (...) [و] لقد ترتب على هذه الآلية الذهنية (...) نتائج خطيرة منها: إلغاء الزمان والتطور (...) ومن هنا لاتاريخية الفكر العربي؛ عدم فصل الذات عن الموضوع (...) ومن هنا افتقاد الفكر العربي إلى الموضوعية»[11].

ينتقد الجابري هنا الإفراط في استعمال آلية القياس وتعاميها على سائر المجالات، لا الآلية نفسها في مجالها الأصل. وبناءً على ما تقدم، يسطر «خطوات المنهج ومستويات القراءة التي سيعتمدها»[12]، في العناصر الأساسية الآتية:

- ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، أي «القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»، التي تتناول «الفعل العقلي»، لا «موضوع المعرفة».

- «فصل المقروء عن القارئ.. مشكلة الموضوعية، حيث يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو الرغبات الحاضرة (...) يجب وضع كل ذلك بين قوسين والانصراف إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه، أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه»، وفي هذه العملية ثلاث خطوات هي إجمالًا:

- «المعالجة البنيوية: وتتلخص في معالجة فكر صاحب النص ككل...».

- «التحليل التاريخي: ويتعلق الأمر أساسًا بربط فكر صاحب النص الذي أعيد تنظيمه بمجاله التاريخي..».

---

(10) المصدر نفسه، ص 17.

(11) المصدر نفسه، ص 18-19.

(12) المصدر نفسه، ص 20. وانظر النقول الموالية، ص 23-25.

• «الطرح الأيديولوجي (...) أي الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية - السياسية) التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه».

- «وصل القارئ بالمقروء... مشكل الاستمرارية»، حيث «يصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرًا لقارئه».

حرص الجابري على التزام هذه الخطوات المنهجية في أعماله، ومنها مشروعه تعريف القرآن وفهمه. ونظرًا إلى كون منهجية «الفصل والوصل» أو «المعاصرة للماضي» و«المعاصرة للحاضر»، ستكون حاضرة باستمرار في هذا العمل، فمن المهم أن نضيف توضيحًا للكاتب في هذا الصدد يقرر فيه أن: «جعل المقروء معاصرًا لنفسه معناه فصله عنا، وجعله معاصرًا لنا معناه وصله بنا... قراءتنا تعتمد إذن [يقول] الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين»[13]. فالإجراء الأول (معاصرة الموضوع لنفسه) احتراز عن آفة الإسقاط لما نشأ خارج سياق هذا الموضوع ومكوّناته. والإجراء الثاني (معاصرة الموضوع للقارئ) حرص على الاستفادة من العناصر الحية الفاعلة والمؤثرة في الموضوع حاضرًا ومستقبلًا.

لننتقل الآن إلى بيان المنهجية الخاصة في تعريف القرآن وفهمه حيث تنزلت عناصر المنهجية العامة التي ألمحنا إليها إجمالًا.

ثانيًا: التعريف بالقرآن وفهمه تطبيقات في الرؤية والمنهج

لم يتردد الجابري - شأنه في الكثير من كتبه الأخرى - من التذكير بمنهجه الذي ألمحنا إليه أعلاه. لكن ثمة خصوصيات إضافية محددة، ذلك أن الأمر هنا لا يتعلق بتراث أو فلسفة أو نصوص معينة، بل يتعلق بالقرآن، كلام الله الموحى الذي لا صلة له ولا علاقة له بما هو إنجاز بشري. يقول: «لقد أكدنا مرارًا أننا لا نعتبر القرآن جزءًا من التراث، وهذا شيء نؤكده هنا من جديد، وفي نفس الوقت نؤكد أيضًا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أننا نعتبر جميع أنواع الفهم التي

(13) المصدر نفسه، ص 12.

شيّدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن (...) هي كلها تراث لأنها تنتمي إلى ما هو بشري»[14]. فهذا أمر **أول** واضح وجلي ينبغي استصحابه منذ البداية، إذ يوفر علينا جهد الردود على كثير من النقاش الذي تخوضه «باراديغمات» فكرية هيمنت عليها المسبقات أو «الأفكار المتلقاة»، فلم تستطع حتى التمييز داخل «مشاريع القراءات» بين مشروع وآخر، مادة ومنهجًا، ودائرة أو مجال تحرك، ومنطقًا في الاستعارة والنقل من الآخر، واتصالًا أو انفصالًا بالموضوع، وإيمانًا به أو تعسفًا عليه... إلخ. يكفينا كذلك مؤونة الرد على اتهامات من صنف آخر، من ضفة أخرى، تتوهم امتلاك ناصية المنهجية العلمية وعالم الحداثة والعصر، «باراديغم» مضاد يعتبر من خرج عن منظوره المستغرق في الآخر واشتغل بالتراث أو رأى فيه مرتكزات ومقومات، أو اشتغل بالنص (القرآن) باعتباره مطلقًا متجاوزًا، حيث خرج عن العلم وعن المنهج وعن الحداثة... إلخ.

يكسر «أنموذج» الجابري طوق «الأنموذجين»، ويحطم أسوار التحصن والمصادرة على المفاهيم الكامنة في النسقين معًا، ويشتغل في قارة الوحي والتراث بأحدث الوسائل والآليات وأنفع المقاصد والغايات المتحققة بشرط المعاصرة للحاضر والإعداد للمستقبل استفادة من الماضي.

الأمر **الثاني**، ما دام الأمر متعلقًا بالقرآن «فإن أحسن طريق إلى تطبيق هذا المنهج، الرؤية في التعامل معه هو، في نظرنا [يقول الجابري]، ذلك المبدأ الذي نادى به كثير من علماء الإسلام مفسرين وغيرهم، وهو أن 'القرآن يشرح بعضه بعضًا'، سنعتمد هذا المبدأ إذن ولكن دون إقصاء الروايات التي يعتمدها 'التفسير' بالمأثور إقصاءً كليًا، بل سنتعامل إيجابيًا مع كل اجتهاد أو رواية نجد في القرآن ما يشهد لها بالصحة من قريب أو بعيد. ذلك هو سلاحنا ضد الوضع. سواء كان بدافع 'الترغيب أو الترهيب' أو بدوافع مذهبية أو سياسية، وهو سلاحنا أيضًا ضد الإسرائيليات وأنواع الموروث القديم السابق على الإسلام»[15].

---

(14) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 19.

(15) المصدر نفسه، ص 21.

تفسير القرآن بالقرآن، واعتماد القرآن نفسه محددًا منهجيًا في قبول المرويات وردّها في هذا الباب، هما شرطان لم يزد الجابري على أن انتزعهما من مناهج المفسرين والمحدثين كما صرح بذلك. لكنه يضيف تدقيقًا آخر على مستوى المنهج، هو أن «اعتبار معهود العرب بكل جوانبه أمر ضروري لنا لجعل القرآن 'معاصرًا' لنفسه، تمامًا مثل أن تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية، هو الطريق السليم - في نظرنا - بجعل القرآن معاصرًا لنا أيضًا، لا على صعيد التجربة الدينية فذلك ما هو قائم دومًا، بصورة ما، بل أيضًا على صعيد الفهم والمعقولية. هذا طموح ونعتقد أنه مشروع، ويبقى مع ذلك تأسيسه من الناحية المنهجية.

كيف إذن من الناحية المنهجية التعامل مع القرآن بوصفه معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لنا في نفس الوقت؟»[16].

قبل التعليق على هذا الاختيار المنهجي نستمع إلى إجابة الكاتب المكملة أنه «من أجل تطبيق هذا المبدأ.. ينبغي التمييز بين شيئين: النص القرآني كما هو مجموع في المصحف من جهة، والقرآن كما نزل مفرقًا، أي بحسب ترتيب النزول من جهة أخرى. ومن التعامل مع كل موضوع نطرحه بشأن القرآن بحسب طبيعته. فإن كان ينتمي إلى النسبي والتاريخي رجعنا به إلى ترتيب النزول، وإن كان مما ينتمي إلى المطلق واللازمني طرحناه على مستوى القرآن ككل، بوصفه يشرح بعضه بعضًا، ويكون الحكم فيه هو 'قصد الشارع' وليس الزمن والتاريخ. وهذا لا يمنع من اعتماد المستويين معًا حيث يقتضي الموضوع ذلك»[17].

لا يخفى أن القرآن كله مطلق الآن، مستوعب للتاريخ بمقتضى مفارقته له، وأن فيه قول الشارع وقصده، وأن الجمع والترتيب النهائي له مقصود به، من بين مقاصد عدة، إطلاقيته بالذات، أي استيعابه للزمان والمكان والإنسان انسجامًا مع عالمية الدعوة والخطاب وإنسانيتهما. لكن لا يزال مع ذلك لـ «أسباب النزول»

---

(16) المصدر نفسه، ص 20-21.

(17) المصدر نفسه، ص 21.

حضور من أجل الفهم والتفسير والبيان... كما هو مقرر في كتب التفسير وعلوم القرآن؛ فغزوة بدر في القرآن الكريم تنتمي إلى المطلق، لكن على مستوى الفهم والتفسير فالاستعانة بالحوادث الواقعة المدوّنة في كتب السيرة والتاريخ والحديث أمر مهم من غير شك.

لذلك، فإن كثيرًا من القضايا التي عالجها القرآن الكريم أو تفاعل معها كقضايا الشرك وأهل الكتاب والغزوات.. هي من هذا الباب، أي يحتاج فيها - بعبارة الجابري - إلى «معهود العرب» أو «النسبي التاريخي»، المعادل لـ «أسباب النزول»، وكلها مساعدة «على صعيد الفهم والمعقولية»، في حسن الفهم والتفسير، وفي حسن التمثل المعاصر لنا ولغيرنا في إطلاقها.

يستعمل الجابري مفهوم «الظاهرة القرآنية»، ويبرر كعادته في استعارة أي لفظ أو مفهوم من حقل معرفي إلى آخر[18] دواعي الاستعمال والتوظيف. فالتعبير الحديث بـ «الظاهرة القرآنية» معادل للتعبير القديم بـ «دلائل النبوة» عنده، وهو «أوسع» و«معاصر لنا» بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصرًا للقدماء (...) يغطي مجالات عدة، أي إنه يوظَّف كمفهوم إجرائي. فنحن نتحدث عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة الثقافية... إلخ. فإذا أردنا أن نستحضر في أذهاننا علاقة القرآن بهذه الظواهر مثلًا، فإن مفهوم «الظاهرة القرآنية» يفي بالغرض، غرضنا المعاصر لنا، أكثر مما يفي به مفهوم «دلائل النبوّة»[19].

في تقديرنا، لا يحمل مفهوم «الظاهرة القرآنية» وسط هذا البناء المنهجي والإعمال الوظيفي الإجرائي أي مساس بالقرآن الكريم باعتباره وحيًا. واستعمله كتّاب آخرون، حيث يبقى تبرير الاستعمال، آليات وغايات حاكمًا في هذا الباب، عند المعارضين لهذا الاستعمال «دفاعًا عن القرآن»، والمؤيدين له «دفاعًا عن الظاهرة».

---

(18) بخصوص منهجية استعارة المفاهيم وتوظيفها، انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990)، المدخل: «مقاربات في المنهج والرؤية»، ص 5-52.

(19) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 17.

علاوة على ذلك، إن للجابري أيضًا منظورًا خاصًا إلى المصادر، ما دام موضوع التفسير وعلوم القرآن مستندًا بشكل أساس إلى «**الروايات**». ولنا هنا تعليق سنعرضه في إبانه عند «جمع وتدوين القرآن» وعند «تحريف القرآن». لكن لنبسط رأيه المنهجي الخاص هنا أولًا؛ فـ«المصادر الإسلامية مادتها الأساسية هي الروايات، وهي في جملتها يطبعها الاختلاف إلى حد التناقض أحيانًا، ومع أن اختلافها قد يدفع بعض الباحثين إلى الشك في صحة ما ترويه كلًا أو بعضًا، فإننا نرى عكس ذلك، أن هذه الاختلافات دليل صحتها ككل. فالاختلاف هنا كاختلاف شهادات أناس حضروا حادثة سيارة أو سمعوا ممن حضرها (...).

لن نقف من مضمون الروايات التي تتحدث عن الظاهرة القرآنية.. موقف الشاك، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بمن حضروا الواقعة التي يتحدثون عنها أو سمعوا ممن حضرها. أما شكل الرواية، أعني ما يلفها من عبارات تعبر عن 'الموقف الذاتي' الخاص براويها (كعبارات التعظيم والمبالغة وما أشبه) فإننا سنغض الطرف عنها تمامًا..»[20].

يمكن أن نتساءل هنا، كيف يكون الاختلاف دليل صحة؟ وكيف لا نشك في الروايات الضعيفة أو الموضوعة؟ وكيف نربط هذا باتخاذ القرآن مرجعًا تقويميًا تصحيحيًا ضد الوضع والاختلاق ما دمنا نسلّم بكل شيء تقريبًا؟ في حين يقول الجابري: «إن أهم وأقوى ما يشهد بالصحة التاريخية لمضمون تلك الروايات هو ما في القرآن الكريم من ردود على الذين اتهموا النبي عليه السلام بالجنون والكهانة والسحر والافتراء..»[21]، وأن للمرء أن يشك في صوغ بعض هذه الروايات أو في مضامينها باعتبار أنها بقيت روايات شفوية لمدة لا تقل عن قرن من الزمان، إذ لم تدون بشكل رسمي إلا في القرن الثاني للهجرة، الأمر الذي يفسح المجال للوضع والتضخيم، لكن مثل هذا الشك سيفقد جل مبرراته إذا انتقلنا إلى القرآن الكريم، وهو الكتاب الذي بقي كما هو منذ جمعه النهائي في أيام عثمان[22]، وذلك ما سنؤجل الجواب عنه إلى المباحث المذكورة آنفًا لمناسبته هنالك.

---

(20) المصدر نفسه، ص 17.

(21) المصدر نفسه، ص 92.

(22) المصدر نفسه، ص 95.

ارتباطًا دائمًا بالمصادر، يرى الجابري أن «النتيجة العامة والعملية التي خرجت بها من مصاحبة التفاسير الموجودة، هي أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية 'الفهم' من جميع التفاسير السابقة، ولكن يعتمد ترتيب النزول، ويسلك طريقة في «الإفهام» ألصق بالطريقة التي تعتمد اليوم في الكتابة مع الاستفادة من إمكانيات على مستوى التنظيم والتصنيف واستعمال العلامات»[23]. و«فضلًا عن دور تلك العلامات في عملية الإفهام، فإنها تمكننا من جعل القارئ يرافق باستمرار نص القرآن وهو يقرأ بين هلالين وبخط مختلف معنى اللفظ أو العبارة من غير انتقال إلى خارج ذلك النص للبحث عن المعنى الذي قد لا يجده في التفاسير المكتوبة بالطريقة القديمة، خاصة المطولة منها إلا بمشقة، أعني بعد استعراض صفحة أو صفحات يعود بعدها إلى 'مكانه' مشتت الذهن تعب البصر»[24].

كانت تلك بعض مبررات كتابة التفسير وأهدافها، كما أن الجزء الثاني الذي وعد به الجابري «في التعريف بالقرآن»، ليكون موضوعه «فهم القرآن»، لن يرقى إلى مستوى الرؤى والآفاق التي طرحها هذا الأخير، ما لم يتجاوز مجرد الاقتصار على جملة موضوعات في القرآن إلى فهم للقرآن ككل، إلى تفسير[25]. وهكذا تحول من مجرد جزء ثانٍ، إلى تفسير من ثلاثة أقسام/ أجزاء، فيها القرآن كله، لا بعضه؛ ذلك أن القرآن واحد لا يقبل بناؤه التجزئة أو التعضية، حيث يقبل بعضه ويُرفض بعضه الآخر، فهو بمنزلة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة، ولو تعددت آياته وسوره وأجزاؤه.

ثالثًا: ترتيب النزول وأسماء القرآن

يسعف ترتيب النزول كثيرًا في التعرف إلى أسماء القرآن الكريم ومضامين تلك الأسماء، ومن غير تدقيق وتفصيل في الخلافات اللغوية نتجه مباشرة إلى

---

(23) محمد عبد الجابري، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول: القسم الأول** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008)، ص 10-11.

(24) المصدر نفسه، ص 13.

(25) المصدر نفسه، ص 9.

خلاصات الجابري في الموضوع؛ فلفظة «القرآن»، «لا نجد [لها] ذكرًا في السور الأولى التي نزلت قبل الجهر بالدعوة، ذلك أن لفظ 'القرآن' إنما ورد وتكرر في السور التي فيها رد على مشركي مكة في إنكارهم لنبوّة محمد عليه الصلاة والسلام، واتهامهم له بالسحر والجنون... إلخ. وهذا حدث بعد الجهر بالدعوة، وبكيفية خاصة عندما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم يتعرض لأصنامهم، أي حوالى السنة الخامسة من البعثة النبوية (...)، إن لفظ 'القرآن' إنما ورد لأول مرة في سورة 'البروج' وترتيبها 27 بحسب ترتيب النزول، أما قبل ذلك فلم يوصف الوحي المحمدي بأي وصف ولم يطلق عليه أي اسم إلا ابتداء من سورة «التكوير» ورتبتها 7. ففيها وصف لأول مرة في معرض الرد على المشركين الذين قالوا عن الرسول إنه 'مجنون' وعلى القرآن إنه 'قول شيطان'، وُصف بأنه 'قول رسول كريم (...) وأنه ذكر للعالمين' (التكوير: 19-27)، وسيتكرر لفظ 'ذكر' و'ذكرى' و'تذكرة' كأسماء للقرآن قبل أن يسمى بهذا الاسم في عدد من الآيات.

في سورة 'النجم' ورتبتها 23 ختمت بعدَ عظات بليغة قوية بقوله تعالى: **﴿هَـٰذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ. وَأَنتُمْ سَامِدُونَ. فَاسْجُدُوا لِلَّـهِ وَاعْبُدُوا﴾**[26]. في هذه السورة نلاحظ ورود لفظ جديد يسمى به الوحي المحمدي هو 'الحديث'. قالوا: وسمي القرآن حديثًا لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث به أصحابه وقومه...»[27].

«وبعد الذكر والحديث، يأتي لفظ «القرآن» في سورة البروج ورتبتها 27، وذلك في الآية التي ختمت بها، والتي جاءت كرد على الذين كذبوا بما يأتي به الوحي المحمدي من أخبار الأمم الماضية. لقد رد القرآن عليهم بقوله تعالى: **﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾**»[28].

يستدرك الجابري قائلًا: «ونحن نعتقد أن سياق هذا، ينتمي إلى مرحلة

---

(26) **القرآن الكريم**، «سورة النجم،» الآيات 59-62.

(27) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 136.

(28) **القرآن الكريم**، «سورة البروج،» الآيتان 21-22. انظر أيضًا: الجابري، المصدر نفسه، ص 136.

متأخرة، مما يقتضي أن تكون رتبة هذه السورة بعد رقم 27، وإذا صح هذا فإن أول سورة - بحسب ترتيب النزول - سيذكر فيها لفظ القرآن «هي سورة القيامة» (ورتبتها 31). ففي هذه السورة ورد قوله تعالى مخاطبا نبيه الكريم ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾»[29].

يرجح الجابري أن تكون هذه الآية هي أول آية ذكرت فيها لفظة «قرآن»، لكون «هذا اللفظ قد استعمل هنا كمصدر، بمعنى القراءة. وكما هو شأن القرآن في التدرج بالأمور فقد تم الانتقال من هذا المعنى اللغوي الذي يعني مجرد القراءة إلى المعنى الشرعي الذي يعني كلام الله المقروء أو المتلو بلسان عربي مبين. وقد حددت آية سورة البروج وضع هذا المقروء الذي أعرضت عنه قريش وكذّبته، وذلك في قوله تعالى ردا عليهم ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾، وبذلك تكون هذه الآية هي ثاني مرة يرد فيها لفظ «القرآن» في القرآن. وبالتالي فمن المرجح أن تكون رتبة سورة «البروج» هذه في ترتيب النزول ليس 27 كما ذكرنا بل 33»[30].

ذلك تبرير الجابري في اجتهاده، نقلناه بنصه، ويبقى اجتهادًا في الترتيب بحسب النزول ما دام هذا الترتيب متجاوزًا بالترتيب التوفيقي النهائي. وكعادته محاولًا إقناع القارئ بصواب ما يذهب إليه تعليلًا وتدليلًا، يقول الجابري في السياق نفسه «لقد خاطبت آية سورة القيامة الرسول الذي كان يكرر في عجلة ما يأتيه من جبريل، موضحة بأن الأمر يتعلق بمقروء يقرؤه له جبريل إلى أن يعظه في صدره، وبالتالي فلا موجب للخوف من أن ينفلت منه شيء! ثم جاءت بعد ذلك سورة البروج لتخاطب المكذبين الذين لم يستسيغوا أن يكون «قرآن محمد» تنزيلًا من عند الله، جاءت لترد عليهم ﴿بلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ. وَاللَّـهُ مِن وَرَائِهِم مُّحِيطٌ. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾»[31].

---

(29) **القرآن الكريم**، «سورة القيامة،» الآيات 16-19.

(30) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 136-137.

(31) **القرآن الكريم**، «سورة البروج،» الآيات 19-22. انظر أيضًا: الجابري، المصدر نفسه، ص 137.

إن ما ذهب إليه الكاتب هنا من استدراك على الترتيب، وإن لم يكن للحسم، واضح في قوة منطقه وتتابع الحوادث فيه. لكن يبقى هامش الرأي الآخر مفتوحًا، أي كون الرد على المكذبين في سورة «البروج»، سابق على ما ورد في سورة «القيامة» من طمأنة الرسول على القرآن بعدم انفلاته، خصوصًا أن السورتين غير متباعدتين في الترتيب (القيامة: 31) و(البروج: 33) كما انتهى إليه الجابري، وأن موضوع كل منهما يختلف عن الآخر، فالآية الشاهد في سورة القيامة وردت في سياق الحديث عن أحوال يوم القيامة وما ينبغي من الإعداد له. والآية الشاهد في سورة البروج وردت في سياق الحديث عن قصة أصحاب الأخدود والوعيد للمكذبين، فلا شيء يفرض أو يستلزم التتابع ضرورة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى سورة «ق» (ورتبتها 34) التي افتتحت بقوله تعالى ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾[32]، حيث ذهب الجابري إلى أن «التناسب بين السور (...) يقتضي أن تكون 'البروج' قد نزلت قبل سورة 'ق' مباشرة..»[33]. ومع ذلك كله تبقى لهذا الاختيار وجاهته ومنطقه ودليله.

أما في سورة «الأعراف»، وهي من الطوال التي نزلت في مكة «تعدل ضعفي ما نزل قبلها (بحسب عدد الكلمات) منذ ابتداء الوحي، كما تعدل كتابًا من كتب أهل الكتاب أو أكثر»[34]، فإن الجابري يبدع في اجتهاده هنا أيضًا، وإن كان ترجيحًا لقول من أقوال المفسرين القدامى. فالسورة تبدأ بقوله تعالى: ﴿المص. كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[35] (رتبتها 39). وقد اختلف المفسرون في المقصود بالكتاب. هنا قال الطبري 'كتاب أنزل إليك': يعني 'هذا القرآن يا محمد فيه كتاب أنزله الله إليك'. أما الزمخشري فيرى أن المراد بالكتاب هنا فهو هذه السورة (سورة المص، الأعراف)، وبهذا يكون موقعه من الإعراب خبر لمبتدأ محذوف وتقديره هو. يعود على 'المص' اسم السورة. والمعنى: 'سورة المص هي كتاب أنزل إليك'»[36].

(32) **القرآن الكريم**، «سورة ق،» الآية 1.

(33) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 137.

(34) المصدر نفسه، ص 139.

(35) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآيتان 1-2.

(36) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 139.

يرجح الجابري رأي الزمخشري لأنه «أكثر انسجامًا مع بقية الآية، [أي] قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. والحرج هو الشعور بالضيق»[37]. والسؤال الذي يطرحه الجابري هنا هو: ما الحرج الذي يشعر به النبي وهو يبلغ الكتاب؟ بل ولِمَ الحديث عنه الآن وكان الرسول ينذر ويذكر منذ بدء نزول الوحي؟ والقول هنا إن «الكتاب» هو «القرآن» إجمالاً، لا يسعف، لأن الإنذار والتذكير سابق في آيات كثيرة مع الحرج الملازم لذلك مع المشركين وخصوم الدعوة. فالمعنى هنا فيه خصوصية معينة تعطي مفهومًا ودلالة جديدين. يتضح ذلك أكثر إذا قلنا إن المراد بالكتاب هنا السورة نفسها. أما الجديد كما يقرر الكاتب فهو «إعادة ترتيب العلاقة مع خصوم الدعوة المحمدية من جهة، والشروع في تحديد العلاقة مع 'أهل الكتاب' توضيح نوع انتماء النبي محمد كصاحب كتاب وهو من أمة أمية إلى 'أهل الكتاب الذين هم اليهود والنصارى تحديدًا'. واضح إذن أن هذا الانتقال بالوحي المحمدي من الذكر والحديث والقرآن إلى الكتاب مدعاة للحرج للنبي إزاء قريش وإزاء اليهود والنصارى»[38].

علمًا أن وصف «الكتاب» أُطلق أيضًا في ما بعد على القرآن كله في السورة نفسها، وحمل معاني ودلالات مختلفة. أما إطلاق اسم «الكتاب» على «القرآن» - هذا خلافًا لما ذهب إليه بعضهم تمييزًا بينهما عمومًا وخصوصًا، أو بحسب مادة وموضوعات كل منهما ومتعلقها - وضع «حدًا لاحتكار اليهود والنصارى للقب 'أهل الكتاب'. [كما] اتجهت سورة الأعراف إلى قريش وأخبرت.. ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[39]. والمعنى: الله فصل في هذا الكتاب أخبار الأمم الماضية مع أنبيائهم، وقد فصل ذلك بعلمه المحيط بكل شيء، ولذلك جاء هذا الكتاب بأخبار عن أنبياء لم يذكروا في التوراة وقد كانوا قبل موسى (...)، وقد بيّنا في هذا الكتاب ما آل إليه أمر هذه الأقوام عندما كذبوا رسلهم، ونحن سنخبرك يا محمد في هذا الكتاب/ السورة هداية لقومك ورحمة بالمؤمنين»[40].

(37) المصدر نفسه، ص 139.
(38) المصدر نفسه، ص 139.
(39) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية 52.
(40) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 143.

ورد كذلك اسم «الفرقان» في سورة تحمل الاسم نفسه: «سورة الفرقان» ورتبتها 42 غير بعيدة كذلك. إذ «نصادف في مستهلها اسمًا جديدًا للقرآن/ الكتاب هو 'الفرقان'، أي الذي يفرق بين الحق والباطل (...) العقيدة المحمدية في مقابل عقيدة المشركين»[41].

تلك جملة من الإفادات التي يتيحها ترتيب النزول في التعرف إلى أسماء القرآن الكريم ترتيبًا ودلالة، وسيكون من العسير جدًا ضبطها والتعرف إليها خارج هذا الاختيار. لكن على مستوى المعاني والدلالات الكلية العامة، فالترتيب الحالي اعتمادًا على منهج الدراسة المصطلحية والمفهومية، أو المنهجية المعرفية للقرآن الكريم نفسه، بحسب ما يذهب إليه باحثون متخصصون يبقى خزانًا لإمكانات لامتناهية في هذا الشأن في مجالات العلوم والمعارف كلها.

رابعًا: قضايا في جمع المصحف تدوينًا وترتيبًا

لعل هذا المبحث من أكثر المباحث إثارة للجدل بين الباحثين، خصوصًا في الدراسات الدينية المقارنة، ذلك كونه يتعلق بقضية مهمة هي «حركة توثيق النص»؛ إذ تعتبر هذه القضية محطة فاصلة بين اعتبار «النص» محفوظًا مصونًا بما يبعث على الاطمئنان على أنه كلام الله تعالى لم يخالطه قول بشر، أو أنه طرأ عليه الدخل والتحريف بشكل من الأشكال.

إذا كانت حركية النقد لـ «وثوقية الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد، قد انتهت إلى أن هذه النصوص في حركيتها التاريخية بعد فقد أصولها كانت عرضة للتحريف، وأن حركات التدوين فيها كانت محطات لتقرير الزيادة والنقصان؛ إذ إنها لم تدون إلا بعد سنين وقرون من وفاة الرسل المبشرين بها من المرويات الشفوية، فضلًا عن تقلبها في ترجمات عدة. فإنه - في نظر بعض الباحثين والمفكرين - في الفكر العربي والإسلامي لم تدشن حركة نقد مماثلة لنص المسلمين المقدس «القرآن»[42]، الأمر الذي حدا ببعضهم إلى تبني هذه

---

(41) المصدر نفسه، ص 144.

(42) لا نتحدّث عن السُنّة هنا، فهي منذ وقت مبكر خضعت للغربلة والتصفية وصنّفت في ذلك =

الدعوة وإلى إعادة النظر في حركة توثيق النص القرآني، لأن الروايات الرسمية في هذا السياق كانت «متحيزة»، فاعتمدت وثائق دون أخرى وانتصرت لطرف دون آخر. والمشتغلون بهذا المجال عمومًا صنفان:

– صنف مشكك، رغبته قوية في التسوية بين نصوص الأديان كلها تحت مسمى (الحقيقة الدينية الكلية) أو غير ذلك[43]، ما دام من غير الممكن تجاوزها، حيث تبقى «معنى» من المعاني المتعلقة بالنفس والإيمان الفردي لا أثر لها في الواقع والحياة ولا في الفكر والسلوك.

هذه أطروحة استلابها واضح للنماذج الغربية أمام الإسقاطات الحرفية والآلية التي تقوم بها من أنموذج إلى آخر بشكل غير تاريخي وغير موضوعي يغفل صيرورة كل أنموذج، يصدق فيها قول الجابري أنها تستعير «مناهج مطبقة» لا «للتطبيق»، أي مناهج محسومة النتائج سلفًا.

– صنف باحث مقارن بين المناهج والروايات المتداولة، يقرر الحقائق كما وجدها.. مع آراء وترجيحات خاصة قد لا تختلف في شيء عن اختلاف العلماء السابقين، فتكون مجرد تكرار أو اختصار، وربما تضيف جديدًا ما أو استدراكًا ما، لكنها تسلّم عمومًا بواقع الاختلاف الموضوعي والتاريخي بين النصوص الدينية. وهذه الجبهة ليست بالضرورة مستلبة للتراث في مقابل سابقتها المستلبة للغرب، قد يكون بعض منها كذلك، وهو ليس مقصودًا لنا، لكن قطعًا في بعضها نفس استئنافي تجديدي اجتهادي يؤمن بأن التغيير اتصال بالذات أولًا واشتغال بتراثها، ثم استعارة ثانيًا بوعي، لا العكس، فمشروعات النهوض تبنى ولا تستعار.

تنطلق معالجة الجابري لهذه القضية من معالم أساسية يمكن إجمالها بعد النظر في تفصيلاتها ومقتضياتها في أمور نذكر منها:

= مصنّفات لبيان مناهج المحدثين في ذلك ويبقى الجدل دائرًا في شأن بعض الأحاديث والروايات في حجيتها ومنزلتها من القرآن، وقضايا في فقه الحديث أكثر منها في علمه.

(43) للتوسع في هذه المسألة، انظر: سعيد شبار، **الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية**، سلسلة أبحاث ودراسات فكرية؛ 2 (الدار البيضاء: مركز دراسات المعرفة والحضارة، 2014)، المبحث الرابع من الفصل الثالث بعنوان: «الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقران الكريم.. ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة».

- أنه يسلّم بقوة الحركة التوثيقية للنص القرآني على الرغم من هيمنة الروايات المتضاربة التي لم تفهم في سياقاتها أو لا أصل لها من الصحة. فالعبرة هنا بالخلاصة والنتيجة من التداول، لا بالتداول نفسه.

- اعتماده مرويات كثيرة في الموضوع وترتيب النزول حلًا منطقيًا مساعدًا، مفنّدًا أحيانًا بعض تلك المرويات، ومستجيبًا لضغط بعضها أحيانًا.

- عدم توظيفه بقوة معيارًا سبق أن حدده والتزمه، وهو القرآن نفسه، ناقدًا تلك المرويات حجة عليها، لا كونها حجة في تشكله.

- خلوصه إلى نتيجة أنه لا شيء يقيني يصح من ذلك كله الجدل والمرويات المتضاربة في شأن التدوين، وأن القرآن المحفوظ ما زال كما هو منذ حركة الجمع والتدوين الأولى.

لسائل ما أن يتساءل: ما فائدة الدخول في هذا الموضوع إذا كنا سنخرج منه كما دخلنا؟

نقول، من جهة، إن الدخول إليه والخروج منه بنتيجة بحث وتقصٍّ موضوعية هو من أكبر الفوائد والإجابات عن كثير من الأطروحات المفتقرة إلى شرط الموضوعية وإلى شرط الاستمرارية. ومن جهة أخرى، أن يكون الباحث هنا رمزًا كبيرًا في الساحة الفكرية العربية والإسلامية يقدم خلاصة بحثه في موضوع تجعله جبهات فكرية مدخلًا للتشكيك في قدسية النص وصحته أمام أجيال متعاقبة من الباحثين، تمرينًا لهم على امتلاك رؤية ومنهج في البحث تبنى ولا تستعار.

يوضح الجابري في البداية أنواع التحريف التي ذكرها العلماء، فهو «قد يقع بالتأويل (...) أو بالنقص أو الزيادة في الحروف أو الحركات، وذلك كاختلاف القراءات، كما يقع التحريف بـ «الزيادة والنقصان في الآية والسورة [كما] في البسملة..»[44]. وهذه القضايا فيها من اختلاف آراء وأقوال العلماء أكثر مما تحمل من معنى التحريف كما شاع في الاستعمال والتداول، الأمر الذي يتحرز منه

(44) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 201.

الجابري حيث يقول: «هناك نوع آخر للتحريف وهو القول بأن بعض المصحف الذي بين أيدينا ليس من الكلام المنزل، وهو مرفوض بإجماع المسلمين»[45].

يطرح الجابري في هذا الشأن السؤال الآتي: «هل 'المصحف الإمام' الذي جمع زمن عثمان والذي بين أيدينا الآن يضم القرآن كله، جميع ما نزل من آيات وسور أو أنه سقطت 'أو رفعت' منه أشياء حين جمعه؟»[46]. للجواب عن هذا السؤال يعرض الكاتب روايات كثيرة تقر بالزيادة والنقصان.. نذكر منها على سبيل الإيجاز:

- كون سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة.. كانت 200 آية وبقي منها 73.

- كون سورة براءة بقي منها نحو ربعها، كانت تعدل البقرة كذلك 280 آية لم يبق منها إلا 129.

- سورتان لم تكتبا.

- دعاء القنوت من جملة القرآن.

- آية الرجم أقرها عمر بن الخطاب.

- قرآن كثير ذهب... إلخ.

في رواية عن عائشة: «كانت سورة الأحزاب تعدل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مائتي آية فلما كتب المصحف لم يقدر منها إلا على ما هي الآن». وعنها أيضًا: «نزلت آية الرجم ورضاع الكبير عشرًا، ولقد كانت في صحيفة تحت سريري، فلما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها». و«يعلل بعض علماء الإسلام من أهل السُنّة سقوط آيات من القرآن بكونها داخلة في معنى النسخ، غير أن علماء آخرين أنكروا أن يكون ذلك من

---

(45) المصدر نفسه، ص 202.

(46) المصدر نفسه، ص 202.

النسخ، وقالوا أن ما ذكر من الزيادة والنقصان في القرآن يرجع إلى خبر الآحاد. والقرآن لا يثبت بها وإنما يثبت بالتواتر»[47].

تعلمنا من الجابري أن «القراءة» مستويات، وأن أحد مستوياتها الإيجابية مشاركة الكاتب في إنتاج المعنى بعد استيعاب الرؤية والمنهج، أي قول ما لم يقل بناءً على ما قال، وفهم ما لم يقل في سياق ما قال. وبناءً عليه نبدي الملاحظات الآتية.

كيف يحدث هذا لكتاب أحكمت آياته، وحفظ من الله بأن يسر شروط حفظه، ودُوّن وكُتب في السطور توقيفًا، وحُفظ في الصدور وتواتر ذلك فما عاد ممكنًا التصرف به، كيف تشغب هذه الروايات المنكرة كلها على أصول واضحة بينة؟

نجد الجابري في لحظة استجابة لضغط الروايات، تعاملًا معها باعتبارها آثارًا ونقولًا، بين تبرير ونقد، تحت عنوان «ما ذكرته المصادر السُنّة فيه إشكال»، والحذف المتعلق بين «القرآن المكي» و«القرآن المدني».. فالقول المنفعل بالمرويات يصل به إلى حد «التخمين» في هذا الموضوع. كما في قوله: «وكل ما يمكن قوله على سبيل التخمين لا غير - هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة هو القسم الأول منها، وربما كان يتعلق بذكر المعاهدات التي كانت أبرمت مع المشركين (...) أما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه»، فإذا سقط منها الكثير فَلِمَ رُوي عن عمر آية واحدة «آية الشيخ والشيخة (...) دون الباقي المفترض فيه أنه محذوف منها»[48].

يستند الجابري هنا إلى رأي ابن عاشور في اعتراض على ذلك بقوله: «ووضع هذا الخبر ظاهر مكشوف، فإنه لو صدق هذا لكانت هذه الصحيفة [التي أكلتها الداجن] قد هلكت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو بعده، والصحابة متوافرون وحفاظ القرآن كثيرون، فلو تلفت هذه الصحيفة لم يتلف ما في صدور الحفاظ». وحتى «إذا استبعدنا فكرة 'الوضع' فإنه من الجائز أن يكون ما اعتبر محذوفًا من سورة الأحزاب هو نفسه ما ورد في سورة أخرى»، كما ذهب إلى ذلك

---

(47) المصدر نفسه، ص 205.

(48) المصدر نفسه، ص 209.

ابن عاشور في قوله: «إن صح عن أبي ما نسب إليه – حول سورة الأحزاب – فما هو إلا أن شيئًا كثيرًا من القرآن كان أبي يلحقه بسورة الأحزاب وهو من سورة أخرى من القرآن مثل كثير من سورة النساء والشبيه ببعض ما في سورة الأحزاب»[49]. لينتهي إلى القول: «وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقًا في 'صحف' وفي صدور الصحابة، ومن المؤكد أن ما يتوفر عليه هذا الصحابي أو ذاك من القرآن – مكتوبًا أو محفوظًا – كان يختلف عما كان عند غيره كمًا وترتيبًا، ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا»[50].

سبق أن بسط الجابري القول في مسألة جمع القرآن مستحضرًا أهم الروايات في الموضوع، وانتهى إلى أن «جمع القرآن زمن أبي بكر كان مقتصرًا على جمع 'الصحف'، أي المواد التي كتب عليها»، وأن جمعه على عهد عثمان كان بسبب «اختلاف الناس في «'القراءة' باختلاف لغاتهم ولهجاتهم»[51]. وقبل ذلك في مسألة الكتابة نجده يقرر أن «الثابت تاريخيًا أن النبي قد عمد – حرصًا منه على حفظ هذا القرآن على مستوى الكتابة، بعد أن كان يحفظ في صدور أصحابه – إلى اتخاذ كتاب خاصين يقرؤهم ما ينزل عليه فيكتبونه تحت إشرافه ومراقبته»[52]. وكان زيد بن ثابت – وهو في مقدم هؤلاء الذين يكتبون – «يشترط فيمن يأخذ من القرآن أن يشهد معه شاهدان على أنه من القرآن»[53]، علمًا أن الجميع كان يحفظ ذلك ويعرفه، لكن زيادة في التثبت والتحري. ومن دقة هذا المنهج أن يروي زيد تفصيلاته بدقة ووضوح. ففي الجمع الأول يقول: «فتتبعت القرآن أجمعه من العبث واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة

(49) المصدر نفسه، ص 210.
(50) المصدر نفسه، ص 210.
(51) المصدر نفسه، ص 199.
(52) المصدر نفسه، ص 195.
(53) المصدر نفسه، ص 198.

الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره: [لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم....] حتى خاتمة براءة». وفي الجمع الثاني يقول: «فقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف، قد كنت أسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ بها، فالتمسناها فوجدناها مع خزيمة بن ثابت الأنصاري: **﴿مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾**[54] فألحقناها في سورتها في المصحف»[55].

هذا كله يؤكد أن حركة التدوين والتوثيق الكبرى التي عرفها القرآن الكريم كانت استثنائية في تاريخ الأديان والنصوص المقدسة، وأن القول الحاسم في ذلك هو كون الأمر حسم في زمن النبي توقيفًا، وأن الجمعين كانا تثبيتًا للحفظ والصون أمام الهوامش الطارئة على المتن بما فيها كثير من تلك المرويات.

في علاقة القرآن بـ «النصوص المقدسة الأخرى»[56]، يوضح الجابري - بعد عرض سابق مفصل لعلاقة القرآن والرسول بأهل الكتاب يهودًا ونصارى في المرحلة المكية وفي المرحلة المدنية وتطور الحوادث الخاصة بها - من خلال مقارنات سريعة أن «التوراة لم يكتبها شخص واحد بل ساهم في تأليفها كتّاب كثيرون - كما يقول الباحثون الأوربيون من رجال الدين وغيرهم - أولهم موسى عليه السلام الذي أوحى الله إليه - بأن يكتب أول سفر للكتاب المقدس يدعى 'التكوين'، ثم واصل كتابته بالوحي أربعون كاتبًا من جميع طبقات البشر، واستغرقت كتابته ألفا وستمائة سنة. أما 'الإنجيل' فهو ليس كتابًا واحدًا بل أربعة كتب على الأقل تروي ما حصله أصحابها من كلام السيد المسيح وسيرته... إلخ.

أما القرآن فوضعه مختلف تمامًا، فمن جهة لم يكتبه الشخص الذي أوحي إليه به، أي النبي محمد عليه السلام، بل كان يتلقاه قراءة ويبلغه قراءة، ومع أنه قد اتخذ كتّابًا يكتبون ما يقرأ عليهم منه فإن المرجع في مسألة حفظه من الضياع كان

---

(54) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية 23.

(55) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 185.

(56) أوضَحَ الجابري لاحقًا في عرض مفصل علاقة القرآن والرسول بأهل الكتاب يهودًا ونصارى في المرحلة المكية وفي المرحلة المدنية وتطور الأحداث الخاصة بها.. انظر: المصدر نفسه، ص 120 وما بعدها، و174 وما بعدها.

في الدرجة الأولى هم قراؤه، أي الذين يحفظونه عن ظهر قلب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمع أنه نزل منجَّمًا، أي مقسَّمًا على مدى يتراوح بين عشرين وثلاث وعشرين سنة، فإن هذه المدة هي جزء فقط من عمر جيل واحد. وبالتالي، بقي على قيد الحياة معظم الذين باشروا كتابته منذ البداية، وكثير من الذين حفظوه في صدورهم منذ ابتداء نزوله إلى نهايته قبيل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وعندما جمع القرآن في المصحف الذي بين أيدينا اليوم، زمن الخليفة عثمان، ثم ذلك بحضور كثير من الصحابة كان في مقدمتهم عدد من كتّاب الوحي وقراؤه. فرق شاسع إذن بين وضع 'الكتاب المقدس' (التوراة والإنجيل) وتاريخ تكوينه، وبين وضع القرآن ومساره التكويني»[57].

في سياق حديثه عن القرآن باعتباره وحيًا عربي اللساني يقول الجابري: «إن القرآن وماهيته مزدوجة، عربية اللسان إلهية المضمون، ومن الصعب إثبات مثل هذه الهوية المزدوجة للكتب السماوية الأخرى على الرغم من أن كلًّا منها نزل بلسان القوم الذين جاء مخاطبًا لهم. ذلك أن عروبة لسان القرآن ليست على مستوى اللغة كلغة فقط، بل أيضًا على مستوى ما انفرد به من البلاغة والفصاحة والنظم وهي أمور خاصة به (...). أما الكتب السماوية الأخرى فلم يذكر بشأنها شيء من هذا القبيل، كما أن التوراة والإنجيل اللذين بين أيدينا لا نجد فيهما ما يفيد أي نوع من 'الإعجاز اللغوي'، وإنما الإعجاز فيهما يكمن فيما ينسب إلى أنبيائهما من آيات خارقة للعادة، كعصا موسى وإبراء عيسى الصم والبكم... إلخ»[58].

يلحق بموضوع الجمع والتدوين موضوع آخر ملازم له، وهو ترتيب القرآن الكريم، وهو جزء لا يتجزأ من العملية المنهجية المذكورة. فالتوقيف فيه أصل سواء في السور التي نزلت كاملة أو منجَّمة وفي حديث الترمذي: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا». ولا يمكن لروايات على الهامش في قضايا معينة جزئية أو منفصلة لسبب من الأسباب أن تؤثر في الأصل. فليس «عدم إدراج الآيتين الأخيرتين من سورة التوبة زمن عمر بن الخطاب ثم إلحاقها بها» دليلًا

(57) المصدر نفسه، ص 14-15.

(58) المصدر نفسه، ص 177.

كافيًا لـ «يستدل بعضهم بهذه الحادثة على أن ترتيب الآيات لم يكن في القرآن كله بتوقيف، وإنما كان من عمل الصحابة أيضًا». فكذلك كان الصحابة يحفظونها عن النبي في موقعها ومكانها.

يخلص الكاتب من هذا الموضوع إلى أن «الشيء الوحيد الذي يمكن تقريره بيقين تام هو أن الترتيب الذي عليه قرآن المصحف اليوم، هو نفسه الترتيب الذي أقرته اللجنة التي كلفها عثمان بن عفان بجمع القرآن»[59].

تبقى **رواية مهمة** لم يعتمدها الجابري، لا في الجمع والتدوين ولا في الترتيب ولا في القراءة والترتيل.. لست أدري كيف غابت عن رجل شغوف بالمرويات، خصوصًا إذا كانت بنائية مؤسسة تحسم، أو تساعد على الأقل في الحسم، في بعض الإشكالات، ومنها كثرة المرويات المشوشة.

أما الرواية فهي ما أخرجه البخاري في **صحيحه** عن أبي هريرة: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتكف كل عام عشرة أيام، فلما كان العام الذي قبض فيه اعتكف عشرين يومًا، وكان يعرض عليه القرآن في كل عام مرة فلما كان العام الذي قبض فيه عرض عليه مرتين» (كتاب الصوم حديث رقم 1759). وفي رواية من الكتاب نفسه عن ابن عباس «كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان جبريل عليه السلام يلقاه في كل ليلة من رمضان حتى ينسلخ يعرض عليه النبي صلى الله عليه وسلم القرآن..».

تفيد هذه الرواية أن النبي كان يعرض على جبريل القرآن كل عام، وهذا العرض كان بالتأكيد شاملًا للحفظ وأوجه القراءة وترتيب الآيات والسور؛ إنها مراجعة مستمرة إن لم تكن مدارسة مستمرة، يأخذ فيها كل جديد يضاف من القرآن مكانة الخاص به نظمًا وسياقًا وتلاوة وترتيبًا... إلخ. وفي العام الأخير الذي قبض فيه النبي عرض عليه القرآن مرتين، وقد اكتمل تثبيتًا وتأكيدًا لكل ما تقدم، فهل يبقى بعد هذا مجال أو مساحة تحتلها المرويات النشاز تشغب بها على الحقائق المقرر؟

(59) المصدر نفسه، ص 215.

لم يفت الجابري أن يعرض موقف الشيعة من الجمع والتدوين لينتهي إلى أن ما أشير إليه هنا من حذف أو إسقاط لسور وآيات في روايات عدة، أو مصحف خاص كمصحف فاطمة... إلخ، يكفي فيه من جهة رد شيعة آخرين أكثر اعتدالًا وإنصافًا، حيث يقررون «أن القرآن كما هو الآن في المصاحف هو القرآن الذي نزل على محمد بن عبد الله وأنه لا قرآن غيره»[60]. ومن جهة أخرى، ما انتهى إليه الجابري من كون «ما ينسب إلى المصادر فأمره واضح، إنه ينحصر أو يكاد في كون ما ورد في القرآن من التنصيص على أن الخليفة بعد النبي عليه السلام هو ابن عمه علي بن أبي طالب قد حذف أو غير زمن جمع القرآن، وهذا لا يمكن التثبت منه خارج المرويات والتأويلات الشيعية الإسماعيلية منها والإمامية»[61]. كما أن «ما أن ما أوردته بعض المصادر الشيعية من النصوص التي قالوا عنها أنها حذفت من القرآن، هي نصوص لا ترقى إلى مستوى أسلوب القرآن، ثم إنها تتحدث عن أشياء لم تقع زمن النبوة وكأنها حدثت في عهدها كالوصاية والخلافة وما يتصل بها. أن الأمر يتعلق بمسائل سياسية والقرآن لم يخض في هذه المسائل قط»[62].

عرض الجابري أيضًا موقف بعض المستشرقين من ترتيب النزول، حيث «عدلوا عن اعتماد لوائح ترتيب النزول التي وضعها الرواة المسلمون لما يكتنفها من اختلاف»، ووضعوا ترتيبًا خاصًا ابتدأه المستشرق الألماني نولدكه في دراسته الموسعة عن القرآن، وأخذه عنه المستشرق الفرنسي بلاشير في ترجمته معاني القرآن، لينتهي الجابري إلى أنه «لا جديد في ترتيب المستشرقين، فكل ما ذكروه من قضايا فصل القول فيها كثير من المؤلفين المسلمين قديمًا وحديثًا (...) [بل] وبالمقارنة يتبين أن الترتيب المعتمد بناءً على رواية ابن عباس وغيره أقرب إلى منطق مسار السيرة النبوية من ذلك الذي وضعه نولدكه وسار عليه بلاشير (...) [الذي] عاد إلى الترتيب المعمول به في المصحف»[63].

---

(60) المصدر نفسه، ص 207.

(61) المصدر نفسه، ص 206.

(62) المصدر نفسه، ص 207.

(63) المصدر نفسه، ص 221.

ثمة مسألة أخرى وأخيرة في هذا المبحث، يطرحها الجابري بعمق، وهي غالبًا ما تثير نقاشًا واختلافًا في أوساط الباحثين، أقصد العلاقة بين «المطلق» و«النسبي»، بين «الزمني» و«اللازمني»، بناءً على ما تقدم من «معهود العرب» و«أسباب النزول» وعلاقة ذلك بـ «الوحي المطلق». فـ «عملية نقل القرآن، من حالة الوحي الذي كان ينزل به جبريل على قلب النبي إلى قلوب الذين كان يقرؤه الرسول عليهم، يطرح مسألة الانتقال بالقرآن من مستوى المطلق (كلام الله) إلى مستوى النسبي (لسان عربي مبين)!». ثانيًا «مسـألة ترتيب الأجزاء التي كانت تنزل في مناسبة ما بالنسبة للتي نزلت قبلها، فيطرح ليس فقط علاقة 'السابق باللاحق' على المستوى الزمني، زمن النزول، بل يطرح أيضًا علاقة الطابع الزمني التاريخي للحادث الذي استوجب نزول جزء من القرآن مع الطابع اللازمني لهذا الجزء نفسه؟ اصطلح المفسرون وغيرهم من العلماء على تسمية مثل هذه الحوادث بـ 'أسباب النزول' فيكف نفهم العلاقة بين السبب والمسبب في هذا المجال؟»[64]؛ فـ «هذه الأسئلة وما في معناها طرحت قديمًا، لكن الأجوبة التي قدمت كانت محدودة بحدود معهود العرب وزمنهم الفكري والاجتماعي والحضاري العام (...). ومن هنا تصبح المشكلة مشكلتنا نحن كذلك: كيف نبني لأنفسنا فهمًا للقرآن وأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي إلهي، بصورة تجعل هذا الفهم معاصرًا لنا (لمعهودنا) وفي نفس الوقت معاصرًا لنفسه بوصفه ينتمي إلى عالم المطلق؟»[65].

لندع الجابري يجيب بنفسه على أن نعلق تعليقًا تكميليًا في كلمات بعد ذلك، فهو وإن اعتمد «ترتيب النزول» القائم في الأساس على «أسباب النزول»، نجده يعيب على المهتمين بأسباب النزول أنهم «بالغوا في البحث لكل آية عن 'سبب نزول'، إلى الدرجة التي يتولد معها في ذهن الباحث أن الباحث كان مهتمًا لا بالنازلة التي نزلت فيها هذه الآية أو تلك فقط، بل أيضًا بالبحث لكل آية عن نازلة يمكن ربطها بها. ولا شك في أن مثل هذه 'النزعة التجزيئية' تمس بعمق مسألة المصداقية»[66].

(64) المصدر نفسه، ص 194.

(65) المصدر نفسه، ص 194.

(66) المصدر نفسه، ص 230.

علاوة على ذلك، «لا بد من لفت الانتباه إلى أن القرآن كتاب مفتوح، يتألف من سور مستقلة تكونت مع تدرج الوحي، والسور نفسها مكونة من آيات مرتبطة - في كثير من الحالات - بوقائع منفصلة هي أسباب النزول. ومن أجل ذلك كان من غير الممكن التعامل مع القرآن كنص معماري مهيكل حسب ترتيب ما. إنه نص بياني من إنتاج الوحي، لا من إنتاج المنطق، والوحي كان ينزل حسب مقتضى الأحوال، والأحوال تتغير من حين لآخر.

وهذه الخاصية البيانية جعلت النص القرآني منفتحًا بحيث يمكن فهمه وتفسيره دون التقيد بتسلسل معين، فكل سورة فيه يمكن أن تكون موضوعًا لتفسير خاص بها، أو نقطة انطلاق لتفسير الكل. فالمفسر - ومثله المترجم - لا يفسر نصًا مبينًا جامدًا في قالب. وإنما يفسر نصوصًا محدودة (مسورة في سور) أغلبها مستقل بنفسه (مجموعة آيات)، إنه لا أحد يستطيع أن يلخص القرآن كله في سطور، ولا في سورة من سوره. وهذا يرجع لا إلى كبر حجمه بل إلى كونه نصًّا حيًّا متموجًا مع تموج وقائع السيرة النبوية»[67].

نضيف تكميلًا، إن المحددات المنهاجية للقرآن الكريم التي تكشفها وتكشف عن وظائفها بعض الدراسات الحديثة والمعاصرة، مثل: الختم والحفظ والهيمنة والتصديق والوحدة البنائية وإتمام الدين وإكماله، وعالمية الخطاب وكونيته، ومحورية الإنسان مستخلفًا ومكلفًا، وسننية نظام الآيات... إلخ، إذ كل محدد منهاجي منها، مثلما هو بناء نسقي كلي لإحدى أهم خصائص الوحي والتنزيل، فإنه كذلك مصفاة لطرد المشوشات والعوالق وضبط صارم للمسار نحو الوجهة والقبلة السليمة؛ إنه أشبه ما يكون بعمل المضاد الحيوي في جسم الإنسان حين تزحف عليه وتخترقه المؤثرات الخارجية.

هذه المحددات المنهاجية تجعل من الكتاب المقروء بناءً نسقيًا منفتحًا لامتناهيًا، معادلًا للفضاء الكوني الكتاب المنظور اللامتناهي كذلك. وكما تحتل في هذا الأخير النجوم والكواكب مواقعها وفق نظام متناهٍ في الدقة، تحتل الآيات

---

(67) المصدر نفسه، ص 221-222.

والسور مواقعها كذلك في القرآن. والخلل في الأولى من حيث الفساد الذي يمكن أن يطرأ على النظام كالخلل في الثانية لا فرق، من حيث الإحكام للآيات لفظًا ومعنى ومن حيث إطلاقها. ويكفي أن العدول عن ترتيب النزول إلى الترتيب الحالي هو إطلاق استيعابي معانق لرحلة الإنسان في الزمان والمكان. ويبقى «ترتيب النزول»، كـ «أسباب النزول» مساعدًا على الفهم في «سياق المعهود» محققًا لأحد شرطي المعادلة «معاصرة الموضوع لنفسه».

خامسًا: إعجاز القرآن والقصص القرآني

يذهب الكاتب في باب الإعجاز والمعجزات عمومًا إلى تأكيد أن القرآن الكريم كرسالة لا يحتاج إلى معجزة خارجة عنه تشهد بصدقه وصحته، إذ هو المعجزة الحجة بعينها على صدق ما فيه، فالرسالات السابقة لم تكن تحمل إعجازها أو برهانًا معها، بل كانت الرسالة شيئًا والمعجزة شيئًا آخر معضدًا؛ فالتوراة شيء والعصا شيء آخر، والإنجيل شيء والإبراء والإحياء شيء آخر... إلخ. لكن بمقتضى الاصطفاء الجديد للرسول والرسالة ووفق المحدد المنهاجي في ختم النبوة والرسالات، اقترنت أول مرة في تاريخ الرسل والرسالات المعجزة بالرسالة، لتتخذ الرسالة الخاتمة خصائص جديدة باعتبارها اصطفاءً كونيًا وإنسانيًا شاملًا ممتدًا في الزمان والمكان، لا اصطفاء حصريًا خاصًا بأقوام في زمان ومكان محددين.

من مقتضيات ذلك ولوازمه أن تحمل الرسالة إعجازها معها في رحلتها عبر الزمان لمن أراد أن يتعرف إلى صدقها وكونها حقًا أم لا. وذلك ما ليس ممكنًا للرسالات الأخرى اليوم التي بقيت منها آثار شاهدة. فـ «عندما أصر مشركو قريش على النبي أن يأتيهم بآيات معجزات كما جاء بها الأنبياء السابقون، رد القرآن عليهم.. ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ. أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾[68]، وإذن فالقرآن الكريم لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلًا من عند الله، بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه، إنه التأثير العميق في قلوب الذين لا يتخذون منه مسبقًا موقفًا رافضًا مكذبًا»[69].

(68) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت،» الآيتان 50-51.

(69) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 164.

لن نخوض هنا في بيان أوجه الإعجاز التي يحملها معه القرآن الكريم، بيانيًا أو برهانيًا أو تشريعيًا أو علميًا... أو غيره، بل نريد توضيح مسألة أثارها الجابري لها علاقة وطيدة بالموضوع، وهي كما صاغها بنفسه: «إذا كان القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلًا من عند الله (...) بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه (...) فما القول في 'انشقاق القمر' و'الإسراء والمعراج' وأشياء أخرى كما يذكرها الرواة؟

نحن [يقول الكاتب] نؤكد فعلًا أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بكامله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد عليه السلام، هو القرآن لا غير. فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن. والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول عليه السلام بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على استقرار نبوته، فكان جواب القرآن، أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ لأهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة إليهم (القرآن) وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة»[70]، كما تقدم في الآيات السالفة وغيرها من الآيات التي تقرر المعنى نفسه.

يستعين الجابري بابن رشد في اعتبار «أن نبوة محمد هو القرآن وليس خرق العادة»، حيث يذهب ابن رشد إلى أن «إثبات نبوة محمد عليه السلام.. [فـ] يعتمد فيها على القرآن، فقد طالبته قريش مرارًا بالإتيان بآيات معجزات، فكان رد القرآن ﴿**قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا**﴾[71]. وأيضًا ﴿**وَمَا مَنَعَنَا أَن نُّرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَن كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ**﴾»[72]. ثم أشار القرآن إلى أن معجزة النبي محمد هو القرآن نفسه ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾. (...) ويضيف ابن رشد: «وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلًا على صدقه فيما ادعى من رسالته، هو الكتاب العزيز»[73].

---

(70) المصدر نفسه، ص 166-167.

(71) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية 93.

(72) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية 59.

(73) الجابري، **مدخل إلى القرآن**، ص 127.

على هذا الأساس الذي بسطنا النقل فيه، كان ترجيح الجابري واختياره الذي ناقش بمقتضاه وعلى أساسه مرويات كثيرة ووجّهها توجيهات رجّح فيها في الواقع قولًا على آخر، أو رواية على أخرى، وكان معتمده في ذلك أيضًا، أن تلك الروايات «أحاديث آحاد، ومعظمها من النوع الذي يتساهل فيه رجال الحديث لكونه يستعمل في الدعوات والترغيب والترهيب والتفسير والمغازي لا فيما يتعلق به حكم»[74]، وأجرى ذلك على مرويات متعلقة بحوادث كبرى في السيرة النبوية كـ «انشقاق القمر» و«الإسراء والمعراج».

للجابري أن يوجه الروايات ويختار منها ويرجح، كما لأي قارئ، فيرجح في «انشقاق القمر» «أن ما حدث كان خسوفًا كما ورد في رواية ابن عباس»، وأن «الظاهر من الروايات الأساسية في الموضوع أن [الإسراء والمعراج] حصل في المنام».. فهذه عنده «قضايا ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا»[75].

نقول تعليقًا، مع احترامنا لأصل الاختيار والترجيح بين الروايات: إن هذه الروايات ليست مرتبة واحدة صحة وضعفًا، وأن ما تعاضد منها من طرائق مختلفة كان أقوى من غيرها، وأن أخبار الآحاد لا ترد بإجمال، فمعظم السُنّة آحاد معمول بها في الأحكام وحتى في العقائد. وأن العقل والعلم ليس معيارًا في تقويم المعجزات، وإلا لما كان ثمة منطق في التحدي، وأن الأصل في ذلك التسليم في الإعجاز بمنهج النبوّة والوحي والغيب بعد تحصيل اليقين العلمي به، كتصديق أبي بكر لما قال في «الإسراء والمعراج» وكانت آنئذ تدار عليها جملة واسعة من التشكيك في الدعوة ككل «إن كان قالها فقد صدق، صدقناه فيما هو أكبر من ذلك، صدقناه في خبر السماء»، وأخيرًا وليس آخرًا، ما المانع أن تكون هنالك معجزة أصل، ومعجزات فرع داعمة ومواكبة لحوادث «معهود العرب»؟

---

(74) المصدر نفسه، ص 167.

(75) المصدر نفسه، ص 167.

يلحق بما تقدم، القول في أميّة الرسول، وعلاقته بمعجزة القرآن الكريم، حيث «الأميّة ليست علامة على المعجزة»[76]. و«ما حمل علماء المسلمين من جميع الفرق على نفي المعرفة بالقراءة والكتابة عن النبي صلى الله عليه وسلم (...) هو تأكيد للطابع المعجز للقرآن، بدعوى أنه إذا كان الذين يعرفون القراءة والكتابة من قريش لم يستطيعوا الإتيان بمثله، رغم تحديه لهم، وكان النبي لا يعرف القراءة والكتابة وأتى بهذا القرآن، فذلك دليل على أنه وحي من الله (...)، وهل يستطيع اليوم أمهر الكتّاب وأعلاهم شأنًا أن يأتي بمثل القرآن أو بمثل سورة من سوره؟ بل إنه لا أحد من الشعراء اليوم يمكن أن يأتي بشعر يماثل شعر المتنبي مثلًا، ولا بخطبة مماثلة لخطبة قس بن ساعدة، أو بمقامة من جنس مقامات الهمذاني أو الحريري...»[77].

نعم ثمة اجتهاد في توجيه الروايات وإعادة قراءتها من منظور مختلف، باستثمار آراء وأقوال علماء انتبهوا لهذا الأمر منذ وقت مبكر، كما فعل الجابري مع نصوص توجيهية جيدة للآلوسي في هذا الموضوع، ومع القرطبي وابن تيمية، وروايات البخاري وبعض السنن في نصوص مثل: نص كتابة «وثيقة صلح الحديبية»، و«كتابة الكتاب» في مرضه، وحديث «إنا أمة أميّة لا تكتب ولا تحسب».. وكذلك الأمر في معنى «النبي الأمي»، وفي «الأميين» الذين بعث فيهم باعتبار عدم معرفتهم لكتاب سماوي أو لم يسبق فيهم كتاب، لا باعتبار عدم معرفتهم القراءة والكتابة... إلخ[78].

أما بخصوص القصص القرآني، فنحا الجابري فيها كذلك من خلال اعتماد ترتيب النزول منحى مختلفًا، تجاوز فيه كثيرًا من الدراسات الحديثة والمعاصرة للقصة في القرآن التي هيمنت عليها المقارنات التاريخية للوقائع، أو الإغراق في الجزئيات وتفصيلات غير مُرادَةٍ ولا مقصودة، أو في جوانب أدبية ولسانية تخفي المضمون أو تلغيه... إلخ.

(76) المصدر نفسه، ص 82.

(77) المصدر نفسه، ص 83.

(78) انظر تفصيل ذلك، في: المصدر نفسه، ص 69-88.

يقول الجابري موضحًا منهجه في تناول القصص القرآني: «إن اعتمادنا ترتيب النزول وليس ترتيب المصحف، في تتبع قصص القرآن، قد مكننا من إبراز وظيفة هذه القصص كوسيلة وسلاح للدعوة المحمدية في مواجهة خصومها، الشيء الذي ساعدنا على إبراز التساوق بين السيرة النبوية وتطور مسار الكون والتكوين الخاص بالقرآن. وهذا ما كان يتأتى لنا لو أننا سلكنا مسلك من كتبوا في الموضوع من الكتّاب والمؤلفين، القدامى منهم والمحدثين، الذين تعاملوا مع القصص القرآني كأحداث 'تاريخية' اتخذوا مرجعية لها ما عرف بـ'الإسرائيليات' بدل التعامل معه كـ'أحداث قرآنية' لها أسباب نزول خاصة بها، وبالتالي أهداف ومقاصد خاصة»[79].

على الرغم من حرص الكاتب على عدم السقوط ضحية الروايات الإسرائيلية كما فعل كثيرون من المشتغلين بالقصص قديمًا وحديثًا، ومنها كتب تفسير مشهورة، حيث يؤكد أن دراسته «لا تحاول.. بل لا تريد، أن تكمل أو تفسر القصص القرآني، بما ورد في الإسرائيليات وغيرها من النصوص الدينية اليهودية والمسيحية، أو غير ذلك من الموروث القديم جملة»[80]، فإننا نجد شيئًا من ذلك ولو قليلًا على سبيل الرواية انفلت من زمام التحكم المنهجي الصارم كما في قصة داود وسليمان[81]، حيث كان يجدر بالفعل التنبيه على الأصل التوراتي للقصة.

علاوة على ذلك، فإن القصص القرآني عن أنبياء بني إسرائيل لا «يتطابق إلى حد كبير مع ما جاء في التوراة والإنجيل، والقرآن جاء مصدقًا لما بيّن منهما»[82]. فعبارة «يتطابق إلى حد كبير» غير دقيقة في تقديرنا، ولعل الأدق منها «التشابه» في الملامح العامة والحوادث أو الرموز الكبرى للقصة. أما تفصيلاتها وأهدافها، فضلًا عن أسلوبها وتركيب عناصرها، فذلك أمر مختلف تمامًا، كما ذكر الجابري نفسه في ما بعد.

---

(79) المصدر نفسه، ص 10.

(80) المصدر نفسه، ص 238.

(81) المصدر نفسه، ص 251-252.

(82) المصدر نفسه، ص 239.

حرص الجابري على أن يعرض القصص القرآني بأسلوب القرآن نفسه لطابعه الخاص، فـ «الإخلاص للنص يقتضي الاحتفاظ به كما هو، ما دام بلسان عربي مبين، كل ترجمة له إلى عبارات أخرى من أسلوب الباحث لن يعمل إلا على إفقاره شكلًا ومضمونًا»[83].

هكذا يميز الكاتب من خلال هذه المنهجية المعتمدة في الأساس على ترتيب النزول بين ثلاثة أصناف من القصص القرآني:

- «صنف يتوخى توجيه الاهتمام إلى المصير الذي آلت إليه الأقوام التي كذبت رسلها، والمخاطب فيه.. هم خصوم الدعوة المحمدية من قريش».

- «صنف.. تختص به المرحلة المدنية، ويتميز بالجدل مع اليهود والنصارى»، وهذا اقتضى التمييز بين ثلاث مراحل، مرحلتان مكيتان والثالثة مدنية. المكية الأولى من سورة الفجر (10) إلى سورة القمر (37)، والمكية الثانية من سورة ص (38) إلى سورة العنكبوت (85) «آخر سورة مكية ورد فيها قصص». أما المدنية فمن السنة الأولى إلى وفاة النبي[84].

القصص القرآني عمومًا بالنسبة إلى الجابري «هو بمثابة مرآة ترى فيها الدعوة المحمدية نفسها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها عبر «التاريخ المقدس، تاريخ الأنبياء والرسل»[85].

علاوة على ذلك، القرآن الكريم «ليس كتابَ قصصٍ بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضًا ليس كتاب تاريخ بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخرى: كتاب ودعوة دينية. وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة، فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية، أن الحقيقة التاريخية التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة في الدرس الذي يجب استخلاصه.

---

(83) المصدر نفسه، ص 301.

(84) انظر هذه التصنيفات في: المصدر نفسه، ص 241-242.

(85) المصدر نفسه، ص 237.

نعم إن القصص القرآني ليس قصصًا خياليًا، بل هو قصص يتحدث عن وقائع 'تاريخية' تدخل ضمن 'معهود العرب'»[86].

نخلص إلى أنموذج حي ومعبر من قصة يقارن فيها الجابري بين عرض القرآن وعرض التوراة لها، ولنفسح المجال لتعبيره هنا كذلك. يقول «ما يميز الخطاب القرآني في قصة موسى، أنه خطاب مفتوح على المكان والزمان من خلال الالتفاتات والاستطرادات والمقدمات والخاتمات: لا يتقيد بشعب ولا بوطن ولا بزمن، وهو خطاب دعوة إلى الناس كافة، حتى عندما يكون المخاطب المباشر هم قريش فعلًا، لكن كنسب بشري فقط. أما كحامل رسالة فهو يقع خارج حدود القبيلة خارج إطار الزمن. ومع أن الدعوة المحمدية كانت في مراحلها الأولى دعوة للقوم والعشيرة 'الأقربين' فإنها قد تخطت في الوقت نفسه هذه الحدود من خلال 'الذكر'، ذكر تجارب الأنبياء والرسل مع أقوالهم من جهة، وذكر المصير النهائي العام الذي ينتظر البشرية جمعاء، مصير ينفتح على مكان آخر هو 'الدار الآخرة'، وزمان آخر هو 'اليوم الآخر'»[87].

تبقى للجابري طبعًا اجتهادات في عرض القصص، مقارنة وترتيبًا واستنتاجًا ونقدًا وترجيحًا... إلخ. فما التجديد إلا ذلك، أي غير تحريك الراكد والغوص في أعماق هذا «البحر المديد» للظفر بما أمكن من «الدرر والجواهر».

خاتمة وخلاصتان

حرصنا من خلال ما تقدم على بسط آراء الجابري وعرضها من خلال نصوصه، باعتبار ذلك أبين وأبلغ، تمامًا كما فعل هو مع القرآن الكريم، مع إبداء ما بدا لنا من تعليقات توضيحية أو استدراكية. كما حاولنا التركيز أكثر على القضايا الأساسية ولنقل الإشكالية في الكتاب، تلك التي لها تداول معين في ساحة الفكر العربي والإسلامي المعاصر. وللجابري فيها اجتهاد وتجديد، أو قول مستأنف. عسى قارئ هذا البحث أن يكون كقارئ الكتاب، ملمًا بقضاياه المنهجية

(86) المصدر نفسه، ص 239.

(87) المصدر نفسه، ص 324.

والموضوعية الكبرى في «فهم القرآن»، فاتحًا شهيته إلى التفسير للنظر في العرض الجديد الذي يقدمه.

إن كتاب **فهم القرآن الحكيم.. التفسير الواضح حسب ترتيب النزول** بنية ذات وزن وقيمة، تضاف إلى صرح التفسير من منظور تجديدي معاصر في سياق التقليد الموروث.

ولنختم هنا بخلاصتين نعرضهما بتعبير الجابري لهما **الخلاصة الأولى** قوله: «قدمنا فيما نعتقد تعريفًا بالقرآن الكريم، بدَّدنا فيه كثيرًا من الضباب الذي كان - وما يزال - يحول دون التعامل العقلاني مع هذا النص الديني الذي لم يشد بشيء آخر إشادته بالعقل، وذلك إلى درجة يمكن القول معها إن القرآن يدعو إلى دين العقل، انطلاقًا من الاعتقاد في وجود الله إلى ما يرتبط بذلك من عقائد وشرائع. والحق أن ما يميز الإسلام رسولًا وكتابًا، عن غيره من الديانات هو خلوه من ثقل 'الأسرار' (Mystères)، أي تجعل المعرفة بـ 'أمور الدين' تقع خارج تناول العقل. إن المعرفة الدينية في هذه الحالة [تبقى] من اختصاص فئة قليلة من الناس، هم وحدهم 'العارفون' المتصلون بالحقيقة الدينية. (...) لقد كانت حياة الرسول وتعاليم الكتاب/ القرآن موضوعًا مفتوحًا لإعمال العقل»[88].

الخلاصة الثانية قول الجابري: «نحن لا نتردد في ادعاء أننا نشعر بالتوفيق في قراءة 'القرآن بالسيرة، وقراءة السيرة بالقرآن'. ذلك بأن هذا النوع من القراءة المزدوجة قد مكنني من التعرف على حقيقة ذلك السر الذي أشرت إليه في نهاية خاتمة 'المدخل إلى القرآن' عندما كتبت أقول: «وعلي أن أعترف الآن أن هناك سرًا لم يستطع عقلي اكتناه حقيقته، إنه هذا الذي عبّرنا عنه بـ «العلاقة الحميمية» بين الرسول محمد بن عبد الله وبين القرآن الحكيم»[89].

كان بودّنا أن نقدم أنموذجًا تفسيريًا تطبيقيًا من «فهم القرآن الحكيم..» بعد «التعريف» به، لكن خشية الإطالة أكثر نترك ذلك للفضول العلمي للقارئ في التعرف إلى تفسير مختلف نادر التداول.

---

(88) المصدر نفسه، ص 397.

(89) الجابري، **فهم القرآن الحكيم**، ص 15.

المراجع

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.

______. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول: القسم الأول**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008.

______. **مدخل الى القرآن الكريم: الجزء الأول: في التعريف بالقرآن**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2006.

______. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 4. بيروت: دار الطليعة، 1985.

شبار، سعيد. **الثقافة والعولمة وقضايا إصلاح الفكر والتجديد في العلوم الإسلامية**. الدار البيضاء: مركز دراسات المعرفة والحضارة، 2014. (سلسلة أبحاث ودراسات فكرية؛ 2)

فهرس عام

هذا الكتاب

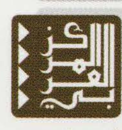
يمكن اعتبار مجمل إنتاج محمد عابد الجابري الفكري نواة مركزية في جبهة الفكر النقدي في الفكر العربي المعاصر، وتتمثل الملامح المؤسسة لهذه الجبهة في مشروع نقده العقل العربي وعنايته بمسألة التراث وبناء أطروحة فكرية في موضوعه، انطلاقًا من إشكالات الحاضر العربي في أبعادها ومستوياتها المختلفة. ولمزيد من الإضاءة على مشروع الجابري الفكري وتجلياته وتجربته، يتجه هذا الكتاب الجماعي وبحوثه إلى تقديم أهم مفاصله، بهدف الإحاطة العامة بالآثار المختلفة التي أنجزها الجابري خلال مساره الحافل بالعطاء، ويقدم الكتاب أيضًا صورة متكاملة عن أعماله، بشكل متكامل وملم بأهم نتائج عمله، فيرسم صورًا لأشكال حضوره في الثقافة العربية فاعلًا ومنفعلًا وصاحب أطروحة.

المؤلفون المساهمون

حسن بحراوي	محمد العمري
سعيد شبار	محمد مزوز
كمال عبد اللطيف	محمد نور الدين أفاية

إعداد وتقديم

كمال عبد اللطيف



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 8 دولارات
ISBN 978-614-445-100-7

